

# Cuadernos de Teoría Social & Trabajo Social Contemporáneo

---

Año I – N° 1  
Mayo de  
2013

Cátedra Libre **Marxismo y trabajo Social**

ISSN 2344-9837

---

Coutinho



**Un pensador crítico de la sociedad burguesa**

# **Cuadernos de Teoría Social & Trabajo social Contemporáneo**

**Publicación Semestral de la Cátedra Libre Marxismo y Trabajo Social**

## **Equipo Editorial**

Sergio D. Gianna – Coordinador Editorial

Brian Z. Cañizares

Manuel W. Mallardi

## **Comité Asesor**

Dra. Andrea Oliva – Universidad Nacional del Centro de la Pcia. de Bs. As. – Argentina

Dra. Yolanda Guerra – Universidade Federal de Río de Janeiro – Brasil

Dr. Sergio Lessa – Universidade Federal de Alagoas – Brasil

Dra. Katia Marro – Universidade Federal Fluminense – Brasil

Dra. Gilmaisa Macedo da Costa – Universidade Federal de Alagoas – Brasil

**ISSN 2344-9837**

## **Cátedra Libre Marxismo y Trabajo Social**

Domicilio: Calle 59 N° 1120 e/17 y 18 – La Plata – Argentina

WEB: [www.catedralibrets.org](http://www.catedralibrets.org)

E-mail: [catedralibrets@gmail.com](mailto:catedralibrets@gmail.com)

**Foto de tapa:** Extraída de La Rosa Blindada: [www.rosa-blindada.info](http://www.rosa-blindada.info)

# Índice

Editorial	04
Carlos Nelson Coutinho: un pensador crítico de la sociedad burguesa	06
Humanismo e Irracionalismo en la Cultura Contemporánea	20
Democracia y socialismo: Cuestiones de principio	47
Pluralismo: dimensiones teóricas y políticas	70
Lukács, la ontología y la política	87

# Editorial

**L**os **Cuadernos de Teoría Social y Trabajo Social Contemporáneo** surgen como una iniciativa de los integrantes de la *Cátedra Libre Marxismo y Trabajo Social* orientada a fortalecer la socialización de discusiones que profundizan sobre los fundamentos del pensamiento social clásico y contemporáneo. En este marco, es intención de los *cuadernos* particularizar en los aportes teóricos que permiten problematizar las relaciones sociales capitalistas, que recuperan el carácter histórico de los procesos sociales, que siguen considerando a la totalidad como una categoría fundamental en el proceso de conocimiento y que, como consecuencia, tienen en la contradicción un elemento fundamental para pensar la sociedad.

Estos elementos abonan a una perspectiva analítica que encuentra en el legado marxiano un hito fundamental para pensar el mundo que nos rodea, legado que, posteriormente, ha sido enriquecido por el aporte de un número significativo de referentes de la teoría social. Además, en la particularidad del Trabajo Social encuentra una tendencia de ruptura con el pensamiento conservador hegemónico en la profesión en distintos momentos de su proceso surgimiento y consolidación, permitiéndonos captar el significado social e histórico que adquiere el Trabajo Social en la sociabilidad capitalista.

De este modo, Teoría Social y Trabajo Social aparecen como dos ejes centrales para la discusión, sin que por ello se piensen a una y a otro como polos dicotómicos y desvinculados. La aproximación que se realiza al Trabajo Social nos obliga a fortalecer el intercambio dialógico con las tendencias de la Teoría Social que abonan a la desnaturalización de las

relaciones sociales instauradas en el capitalismo, en tanto que es en la contradicción entre capital y trabajo que se ubica la génesis de la “cuestión social”, eje central para pensar el surgimiento y desarrollo de la profesión.

Asistimos a un fructífero debate contemporáneo acerca de las implicancias del Trabajo Social, debate que retoma posturas teórico-metodológicas de las distintas expresiones de la Teoría Social y que se materializa en tendencias que se expresan en unidades académicas, intelectuales de referencia y organizaciones del colectivo profesional. En este marco, apostando a un debate pluralista que se nutra de los intercambios y de las diferencias explicitadas, los *Cuadernos* surgen para fortalecer una postura que brinde elementos para problematizar las expresiones formal-abstractas e irracionalistas en la profesión, como lo son las posturas sistémicas, posmodernas, gestálticas, terapéuticas, etc.

En síntesis, podemos decir, que el aporte de los *Cuadernos* se enmarca en la tradición que rescata la teoría social en todas sus dimensiones, recuperando la tradición marxiana y, a partir de entonces, aportar al debate sobre las tendencias que caracterizan a los procesos sociales contemporáneos en general y al Trabajo Social en particular.

**Equipo Editorial**

# Carlos Nelson Coutinho:

## un pensador crítico de la sociedad burguesa

Mag. Sergio D. Gianna<sup>1</sup>

**D**esde la Cátedra Libre Marxismo y Trabajo Social es un enorme privilegio y gusto poder presentar este primer número de *Cuadernos de Teoría Social y Trabajo Social Contemporáneo*, dedicado a la obra de Carlos Nelson Coutinho (1943-2012).

Este cuaderno, que hoy se materializa y sale al público, comenzó a gestarse, aún sin saberlo, a fines del 2011, cuando embarcados en el estudio de distintas temáticas (afines a la docencia y la investigación, pero también a la militancia política), se fueron realizando diversas traducciones parciales de extractos de libros y de artículos de Carlos Nelson, que fueron compartidos y circulados entre los miembros que hoy forman la cátedra libre. Estos esfuerzos adquirieron una mayor sistematicidad y obtuvieron una nueva óptica a partir del 2012, año en el que se comenzó a preparar la cátedra libre, cuyo objetivo no sólo es centralizar y hacer circular las contribuciones teóricas (modestas y humildes) de sus miembros, sino también realizar traducciones de autores que además de ser centrales y realizar grandes contribuciones para pensar el ser social y su mediación socio-histórica en el capitalismo tardío actual, también son textos significativos en la perspectiva teórica asumida y, sobre todo, producen un gran placer y desafío en la tarea de la traducción.

---

<sup>1</sup> Lic. en Trabajo Social (UNC) y Mag. en Trabajo Social (UNLP). Doctorando en Ciencias Sociales (UBA), Becario doctoral CONICET. Docente de Epistemología de las Ciencias Sociales (FTS-UNLP).

Además de estos aspectos, que son una permanente en todos los artículos que forman parte de la cátedra libre, deben añadirse dos motivos más respecto a este cuaderno en particular: por un lado, realizar esta compilación de algunos de los trabajos de Carlos Nelson es una forma de rendir tributo a la obra de un autor que ha realizado grandes contribuciones al campo del marxismo, buscando renovarlo y comprenderlo de forma situado en la contemporaneidad y sin perder de vista, al mismo tiempo, su mediación con lo histórico y, por el otro lado, porque este cuaderno apunta a ser una apuesta teórica y política: la obra de Carlos Nelson además de brindarnos respuestas desde la “trinchera” de la clase trabajadora (o como él en varias oportunidades dice, retomando a Marx, desde la “economía política del trabajo”), abre un conjunto de interrogantes y preguntas, a partir de una obra polémica y que permanentemente instiga al lector a pensar y reflexionar sobre los dilemas actuales del capitalismo y los desafíos que enfrenta hoy el marxismo como corriente de pensamiento y praxis política. Decíamos, esta apuesta no sólo se liga a las cualidades excepcionales que Carlos Nelson tiene como intelectual, sino también porque es central difundir y socializar al público de habla española una obra que permanece casi en su totalidad inédita al español.

*Me acuerdo de haber leído Marx a los 15 años. Ha sido una muy feliz casualidad para mí el hecho de que mi padre tenía en su biblioteca el Manifiesto comunista. En mi generación, no creo que nadie haya leído el Manifiesto sin consecuencias definitivas en su formación. Con Marx, no he aprendido solamente a ver mejor al mundo, a comprenderlo de modo más adecuado. Estoy seguro de que también debo a la precoz lectura de Marx lo mejor de mi formación ética. C. N. C.*

Éste último punto, necesariamente nos lleva a plantear, aunque no sea más que de forma sintética, algunos aspectos biográficos de Carlos

Nelson Coutinho. Nacido el 28 de junio de 1943 en Itabura, Bahía, se graduó en Filosofía en la Universidad Federal de Bahía en 1965. Entre 1961 y 1970, junto a Leandro Konder, fueron los únicos intelectuales latinoamericanos que intercambiaron correspondencia con Lukács. En 1986 ingresa a la Universidad Federal de Río de Janeiro, en la Escuela de Servicio Social, como profesor titular del Departamento de Política Social y Servicio Social Aplicado. Como advierte Netto (2012), Carlos Nelson Coutinho no es producto de la academia (a la cual entra tardíamente), sino que se constituye en intelectual fuera de ella, como intelectual orgánico

del Partido Comunista Brasileiro, pasando luego a formar parte del Partido de los Trabajadores (PT) y, finalmente, del Partido Socialismo y Libertad (PSOL).

Carlos Nelson Coutinho es autor de trece libros, entre los que se encuentran: *Literatura e humanismo. Ensaios de critica marxista* (1967); *O estruturalismo e a miséria da raça* (1972); *A democracia como valor universal. Nota sobre a questão democrática no Brasil* (1980); *Gramsci* (1981); *A dualidade de poderes. Introdução à teoria marxista de Estado y revolução* (1985); *Gramsci. Um estudo sobre seu pensamento político* (1989); *Cultura e sociedade no Brasil. Ensaios sobre ideias e formas* (1990); *Democracia e socialismo. Questões de princípio & contexto brasileiro* (1992); *Marxismo e política* (1994); *Contra a corrente. Ensaios sobre socialismo e política* (2000); *Lukács, Proust e Kafka. Literatura e sociedade no século XX* (2005); *Intervenções. O marxismo na batalha das ideias* (2006); *De Rousseau a Gramsci. Ensaios de teoria política* (2011); *O leitor de Gramsci* (2011). En español fueron traducidos cuatro de sus libros: *El estructuralismo y la miseria de la razón* (1973) e *Introducción a Gramsci* (1986), ambos por la Editorial ERA, *Literatura e ideología en Brasil. Tres ensayos de crítica marxista*, por Casa de las Américas en 1987 y, más recientemente, la editorial LOM tradujo *Marxismo y política. La dualidad de poderes y otros ensayos* (2011). Estos libros, son acompañados por innumerables contribuciones que fueron publicados en libros de compilación de autores, en artículos y en notas periodísticas de distintos medios brasileiros.

Además de su producción teórica, Carlos Nelson Coutinho realizó una importante contribución en materia de traducciones a la lengua portuguesa, traduciendo autores de la talla de Norberto Bobbio, Agnes Heller, György Markus, Cornelius Castoriadis, Raymond Aron, Edgar Morin, Claude Levi-Strauss, Jürgen Habermas, Lucien Goldmann, Henri Lefebvre, Palmiro Togliatti, Pietro Ingrao, Luciano Gruppi, Adolfo Sánchez Vázquez, Herbert Marcuse y, fundamentalmente, de dos de los autores que más han marcado su propia producción teórica: Lukács y Gramsci. Como bien advierte Netto (2012), uno de sus compañeros y amigo entrañable, la tarea de traducción no sólo le permitió la sobrevivencia económica durante veinte años, sino que alimentó y enriqueció su propia producción teórica.



Ingresando muy tempranamente a las filas del entonces ilegal Partido Comunista Brasileiro en 1961, con tan sólo dieciocho años, militó en el movimiento estudiantil y posteriormente en el frente cultural del partido. Como señala Netto, *"De 1964 hasta 1976, cuando se vio forzado al exilio, participó activamente de la resistencia a la dictadura en el frente cultural; siempre un comunista disciplinado, nunca fue un "incondicional"...por ejemplo, se manifestó públicamente, en 1968, contra la intervención soviética en la Checoslovaquia..."* (2012: 60).

Durante esta fase de su desarrollo intelectual, Carlos Nelson no sólo realizó sus estudios en torno a la obra de Marx, sino también, de uno de los autores que lo marcó decisivamente en su trayectoria: György Lukács, quien con un marxismo instigante y creativo, llevaron a nuestro autor a tomar uno de los lemas que Lukács muchas veces pronunció: *"la política como un medio, la cultura como fin"*.

*A mi juicio, todo el marxismo es actual en cuanto a la interpretación de la realidad desde el punto de vista de la totalidad, especialmente cuando el llamado postmodernismo postula abandonar las grandes narrativas para concentrarse solamente en casos puntuales. Para el marxismo la idea de totalidad es el centro metodológico fundamental. Igualmente me parece relevante el método creado por Marx.*  
C. N. C.

De este período es el primer texto que presentamos en nuestra compilación.

Perteneciente a su primer libro publicado, *Literatura e humanismo. Ensaio de crítica marxista* (1967), éste está conformado por un conjunto de ensayos que el autor publicó entre 1963 y 1966 en diferentes revistas académicas del medio. Interesado por la cuestión estética, el autor no escatimó esfuerzos en enmarcar al arte dentro de los dilemas de la sociedad contemporánea, es decir, a partir de la totalidad en la que forma parte y adquiere sentido. Crítico del "realismo soviético", el autor opone a la corriente de la literatura zhdanovista, que buscaba oponer la literatura proletaria a la literatura burguesa, las posiciones desarrolladas por Lukács en torno al realismo: *"Una obra de arte, tal como una obra científica, son auténticas cuando nos proporciona un conocimiento verdadero de las relaciones humanas esenciales y significativas"* (Coutinho, 1967: 107).

Bajo esta consideración general en torno a la ciencia y la literatura, es que Carlos Nelson se interroga en torno al papel que cumple la literatura en la sociedad, como forma de

conocimiento antropomorfizadora que ubica al hombre como centro de las confrontaciones y debates con el mundo y cómo mediante éstas se constituye en una individualidad genérica. Pero no sólo reflexiona en torno a esto, sino que también advierte cuáles son los peligros a los cuáles se puede caer mediante una visión irracionalista de la vida, que tiende a confundir los aspectos históricos y particulares del capitalismo, cuya génesis se ubican en el fetichismo de la mercancía y en la conversión de las relaciones humanas en relaciones entre objetos, con aspectos eternos e inmutables del ser social. Aquí no sólo se observa la adhesión al pensamiento del Lukács de *El asalto a la razón*, sino que también, con vuelo propio, alcanza las mediaciones entre las corrientes irracionalistas de la filosofía (que luego serán estudiadas junto a las corrientes de la “razón miserable” en su libro *El estructuralismo y la miseria de la razón*) y las corrientes literarias y su expresión contemporánea en las vanguardias artísticas.

De este modo, la tarea del crítico literario es clara para Coutinho: “[...] *si quisiéramos entender la problemática del arte contemporáneo, es necesario buscar –por debajo de la superficie de los problemas formales, estructurales o técnicos- la visión del mundo que es subyacente a la varias tendencias y, a partir de ahí, determinar cuales son las que permiten una rica y unilateral reproducción de la realidad, a partir de la cual se torna posible la creación (o recreación) de auténticas estructuras formales, y cuales no se prestan –por deformar lo real- sino a un experimentalismo técnico fundando en la disolución de la forma*” (2013: 34 de la presente edición)

Como advierte Netto (2012), tanto *Literatura e Humanismo* como *El Estructuralismo y la miseria de la razón* poseen un cierto rasgo de “culturalismo”, sobre todo, en el tratamiento subordinado que tendrá uno de los elementos reflexivos que será predominante en la obra posterior de Carlos Nelson: la política<sup>2</sup>.

Durante 1976 y 1978 Carlos Nelson salió al exilio, viviendo en Italia, en Portugal y en Francia. Dos preocupaciones teóricas encontrarán a nuestro autor en el exilio, por un lado, el

---

<sup>2</sup> Netto arriesga una hipótesis al respecto: “[...] *mismo que la gravitación de las dimensiones sociopolíticas constitutivas del fenómeno estético incidiesen en su análisis literario y filosófico...Se puede suponer, como hipótesis explicativa de esta verificación, que Carlos Nelson se movía considerando que le cabía [...] una especie de “división del trabajo” entre los intelectuales del PCB*” (2012: 63).

estudio de la formación económico-social de Brasil y, por el otro, los debates que se venían produciendo en el seno del marxismo en torno a la existencia de, lo que Borón (2003) llamó, una teoría política marxista o, por el contrario, si había una teoría marxista de la política. Dicho debate, tuvo fuertes repercusiones en Italia, inclusive, muchos de sus interlocutores pertenecían a dicho país, en donde se venía impulsando la experiencia del eurocomunismo y una dura crítica al marxismo soviético.

Según Netto (2012), Coutinho participó en el exilio de la corriente "renovadora" del Partido Comunista Brasileiro, que atravesaba duras disputas internas: *"Carlos Nelson hizo una apuesta alta: juega su empeño y su prestigio en el que pretendía ser la renovación del partido. El complicado proceso de lucha interna [...] envolverá dilaceraciones intestinas, la autoexclusión de la figura mayor de Prestes y, al fin y al cabo, la salida del partido de militantes expresivos, inclusive intelectuales del porte de Carlos Nelson"* (2012: 68).

La salida del Partido Comunista Brasileiro produjo, en el pensamiento de Coutinho, un efecto paradójico: lejos de continuar sus reflexiones en el campo de la estética (que, por cierto, nunca abandonó completamente), éste profundizó su estudio en Gramsci y abordó un conjunto de preocupaciones teórico-políticas.

De este período proviene el segundo texto de la compilación, en el cual, es abordado una de las preocupaciones centrales que Coutinho tuvo durante este período: la cuestión de la democracia y el socialismo, su vínculo, sus compatibilidades e incompatibilidades en lo que podríamos llamar las mediaciones entre la emancipación política y la emancipación humana. En 1979 fue publicado el ensayo *Democracia e socialismo: questões de princípio*, el cual, genera un río de tintas en torno a él, provocando dentro del debate marxista un conjunto de reflexiones que dan cuenta de la difusión e impacto que tuvo el mismo dentro de la izquierda brasileira. Sin dudas, dicho ensayo, en su carácter polémico, no deja de hacernos reflexionar y pensar en torno a que *"[...] sin democracia no hay socialismo, tampoco hay democracia plena y consolidada sin socialismo"* (Coutinho, 2000: 17).

Si bien puede considerarse que la democracia, entendida a partir de la citación anterior, refiere al proceso de democratización de la vida humana en todas sus esferas, existen puntos polémicos en el ensayo de Coutinho, sobre todo cuando éste afirma que el socialismo es la realización integral y plena de la ciudadanía. Es decir, por momentos, este planteo no logra captar que la ciudadanía es la forma que adopta las relaciones entre personificaciones dentro del modo de producción capitalista y que, por ende, son relaciones particulares e históricas que deberán ser superadas en la emancipación humana.

Podría señalarse como hipótesis que polemiza con los planteos de Carlos Nelson, que la democracia, como valor universal, no refiere a aquella concepción liberal de la democracia formal, basada en la distinción entre una ciudadanía pasiva y un espacio público-político, sino en su concepción de ser el gobierno del pueblo y para el pueblo, el demos como poder popular, que no es más que la comunidad de productores libres.

Retomando apenas algunos de los elementos que Braz (2012) trabaja exhaustivamente en torno a este ensayo de Coutinho, éste afirma que *La democracia como valor universal* busca responder a los desafíos de la época, que oscilan entre el agotamiento de la vía "etapista", característica del Partido Comunista Brasileiro que impulsaba una fase de revolución democrático-burguesa antes de la revolución socialista, y la emergencia de una Nueva Izquierda, de corte más "espontaneista". Así, la propuesta teórico-política de *La Democracia como valor universal* buscaba superar la etapa democrático-burguesa y poner en el centro del debate la "cuestión democrática": *"El camino indicado por Carlos Nelson colocaría el acento en la democracia, cuyas mediaciones y elementos constituyentes deberían componer tanto el momento de "construcción del "bloque histórico" hegemónico por los trabajadores, como forma de tornarlos "clase dirigente", como el propio momento posterior de transición socialista, hasta constituirse uno de los fundamentos de la futura sociedad comunista"* (Braz, 2012: 246).

Cabe destacar que el texto que se presenta en la compilación se titula *Democracia y socialismo: cuestiones de principio*, perteneciente a su libro *Contra a corrente. Ensaios sobre democracia e socialismo* (2000), publicado por Cortez Editora. El mismo es una intervención

que realizó Coutinho en un seminario sobre el Partido de los Trabajadores (PT), del cual formó parte hasta el 2004. Tal vez un rasgo del pensamiento de Carlos Nelson, ligado a esta reedición de su ensayo original de 1979, es que siempre ha presentado versiones revisadas, ampliadas y mejoradas de sus trabajos anteriores, inclusive, muchas veces siendo reacio a republicar algunos de sus antiguos libros. Por ejemplo, *El estructuralismo y la miseria de la razón*, publicado en 1972, recién fue reeditado en el 2010, es decir, treinta y ocho años después. Esto habla de un pensador que no ha detenido su reflexión y su pensamiento, ya que se encontraba en permanente movimiento, devenir y transformación.

Ligado a este debate en torno al socialismo y la democracia, el tercer texto de la compilación pertenece al Cuaderno ABESS número 4, dedicado al I Seminario Nacional de Enseñanza en Trabajo Social “Pluralismo y formación profesional”, realizado en Minas Gerais durante octubre de 1990. En el mismo, se transcribe la conferencia dada por Coutinho que se titula *Pluralismo: dimensiones teóricas y políticas* (1991). Este texto se hace eco de una de las preocupaciones centrales existentes en el Trabajo Social en el proceso de construcción de un proyecto ético-político crítico: cómo avanzar en la construcción de lineamientos sólidos y fundados teóricamente en una perspectiva marxista en un contexto de múltiples tendencias teóricas y políticas. De este modo, recuperando los aportes gramscianos sobre la hegemonía, el autor nos brinda aportes directrices para el mediano y largo plazo.

Decíamos que existe una mediación entre el ensayo sobre la democracia como valor universal y la conferencia en torno al pluralismo, en la medida que en ésta se plasman algunos elementos complementarios en torno a la concepción de democracia: ésta necesariamente debe evitar la negación del pluralismo pero también debe evitar caer en su otro extremo: el mero corporativismo. El pluralismo, en su dimensión política, refiere al “[...] desafío puesto en el mundo moderno de buscar una síntesis entre el predominio de la voluntad general – que impide que esas múltiples asociaciones se fragmenten en intereses meramente corporativos – y, al mismo tiempo, la conservación de esa multiplicidad, de ese pluralismo de sujetos” (2013: 76 de la presente edición).

Estas reflexiones en torno al pluralismo político no llevan a Coutinho a trasladar mecánicamente dichas proposiciones al campo de la ciencia, ya que hacerlo nos conduciría al eclecticismo. Por el contrario, el pluralismo en la ciencia *"Es sinónimo de apertura para lo diferente, de respeto por la posición ajena, considerando que esa posición nos puede advertir de nuestros errores y límites, y al proporcionar sugerencias, es necesaria al propio desarrollo de nuestra posición y, de modo general, de la ciencia"* (2013: 81 de la presente edición).

Finalmente, la compilación de artículos de este Cuaderno de Teoría Social y Trabajo Social Contemporáneo cierra con una conferencia que Carlos Nelson Coutinho pronunció en el "Seminario Lukács. A propósito de los 70 años de Historia y Conciencia de Clase", organizado en la Universidad Estadual de Campinas. El título de la misma es *Lukács, la ontología y la política*, siendo publicado en el libro *Marxismo e política. A dualidade de poderes* (2008) por Cortez Editora.

En este artículo Coutinho realiza un examen crítico de dos de sus influencias teóricas más importantes: Lukács y Gramsci, así como también, intenta establecer puntos de conexión y posibles mediaciones entre ambos autores.

Aludiendo a la trayectoria intelectual de Lukács, Coutinho recupera algunos de los elementos principales de la obra lukacsiana: en primer lugar, la perspectiva de totalidad, que ha sido una constante en la producción de este autor, desde sus afirmaciones en 1923, en *Historia y Conciencia de Clase*, de que no es el factor económico lo que distingue al marxismo sino su perspectiva de totalidad hasta su obra de madurez: *La Ontología del Ser Social*, en la cual, se afirma que la realidad es un complejo de complejos cuya unidad más universal esta compuesta por la naturaleza inorgánica, la naturaleza orgánica y el ser social, esto es, por los niveles del ser que efectivamente existen en la realidad.

Otro aspecto que recupera Coutinho, y en segundo lugar, es la crítica que Lukács ha venido formulando desde obras como *El Asalto a la Razón*, *La Crítica de la Filosofía Burguesa*, entre otras, en las que aborda las corrientes irracionalistas, que vuelven naturales los aspectos históricos del ser social, esto es, como aspectos propios de la naturaleza humana y,

con ello, produciendo una apología indirecta del capitalismo. El Lukács de madurez, de *La Ontología del Ser Social*, no sólo continúa su crítica al irracionalismo, sino que también logra captar las mediaciones entre ésta y las formas “miserables de la razón” (ya estudiadas por Coutinho respecto al estructuralismo), sobre todo ligadas al neopositivismo, que reducen a la razón a un procedimiento técnico que permite manipular un conjunto de variables empíricas. Este método, según nuestro autor, se liga concretamente al proceso de cosificación de las relaciones sociales y a la necesidad que tiene el capitalismo tardío de manipular la conciencia y las prácticas de los individuos.

Estos dos elementos, junto a otros que son desarrollados en el ensayo, llevan a Coutinho a realizar afirmaciones polémicas: como por ejemplo, que entre *Historia y Conciencia de Clase*, *El Asalto a la Razón*, *El Joven Hegel*, *Prolegómenos a una Estética Marxista*, la *Estética* y la *Ontología del Ser Social* no existen rupturas, sino un proceso de continuidad. Este señalamiento va, inclusive, a contrapelo de las afirmaciones del propio Lukács, quien en la introducción que realiza en 1967 a *Historia y Conciencia de Clase*, esto es, cuarenta y cuatro años después de su primera aparición, afirma la existencia de una ruptura entre su obra de entonces y su producción actual, la *Estética* y la *Ontología del Ser Social*.

En tercer lugar, Coutinho se detiene en algunas de las afirmaciones hecha por Lukács en la *Ontología del Ser Social*, fundamentalmente a aquellas ligadas a las posiciones teleológicas primarias, propias del trabajo y destinadas a transformar la naturaleza, de aquellas posiciones teleológicas secundarias, que tiene por finalidad actuar sobre la conciencia y prácticas de otros individuos para que éstos objetiven una determinada acción.

Esta distinción, según Coutinho, llevan a ciertos problemas en la obra de Lukács, en la cual, “Esa concentración se traduce en un tratamiento ontológico menos detallado precisamente de los procesos de interacción social, o, en otras palabras, en una relativa subestimación de las mediaciones que se entrecruzan entre el trabajo individual y las formas superiores de praxis, mediaciones provistas, por ejemplo, por el modo de producción, por la formación económico-social, por la estructura de clases, por la política, etc. [...] El problema consistiría entonces, si nuestra hipótesis es válida, en la ausencia de ciertas mediaciones

*necesarias para encaminar adecuadamente el proceso que lleva del trabajo individual a las formas superiores de praxis, o sea, de lo abstracto a lo concreto*" (2013: 98 de la presente edición).

Esta falta de mediaciones, así como un "leninismo acrítico", habrían llevado a Lukács a colocar en un segundo plano a la praxis política. Para Coutinho, *"[...] no hay en la obra lukácsiana –y, en particular, en la Ontología– un análisis efectivamente ontológico de la praxis política, o sea, una investigación del modo por el cual se articulan, en las múltiples objetivaciones específicas de esa esfera, categorías como teleología y causalidad, subjetividad y objetividad, particularidad y universalidad, etc. Falta, más allá de eso, un análisis concreto de la forma por la cual la política, en cuanto esfera relativamente autónoma, se relaciona con la producción y la reproducción global del ser social y, a través de eso, con las demás esferas que componen esa modalidad de ser, cuyos trazos determinantes generales Lukács definió con tanto rigor y justeza"* (2013: 101 de la presente edición).

Esta afirmación, también polémica, plantea el interrogante sobre cuál es la naturaleza de la política, si ésta es una determinación esencial de la vida humana o si apenas es un aspecto transitorio de las sociedades de clase. Para Lukács, indudablemente la política apenas es un complejo social

que existe en la sociedad de clases y, en todo caso, la ideología, en su acepción restringida, actúa sobre los conflictos de clase, permitiendo volverlos conciente y objetivando acciones que actúen sobre el mismo. Esta posición adoptada por Lukács, coincide con la de diversos intelectuales

*Creo que Lukács y Gramsci son los autores que mejor desarrollaron las indicaciones metodológicas de Marx, adecuándolas al siglo XX y garantizando así su perdurabilidad en el XXI. El último Lukács, al interpretar el legado filosófico de Marx como una "ontología del ser social" —que, a partir de la afirmación del trabajo como "modelo de toda praxis social", concibe el ser social, al contrario del ser de la naturaleza, como una articulación orgánica de causalidad y teleología, de determinación y de libertad—, me parece haber propuesto la más lúcida lectura filosófica del marxismo. Gramsci, por su parte, no sólo ha comprendido la esencia de la filosofía de Marx al definirla como una "filosofía de la praxis", sino que sobre todo ha promovido la más lúcida y creadora renovación de la teoría política marxiana, al formular el concepto de "sociedad civil" y, de este modo, al elaborar su específica noción de "Estado ampliado". C. N. C.*

marxistas que sostienen que Marx tenía una visión negativa de la política. Entre dichos intelectuales, podemos ubicar a Itsván Mészáros, Ivo Tonet, Atilio Borón, entre otros. Éste no



es el caso de Coutinho, quien le otorga, a partir de Gramsci, una centralidad a la cuestión política.

Esta “laguna” en la obra de Lukács es lo que permitiría plantear una articulación, una mediación con Gramsci, para quien *“[...] la política no es sólo un reflejo de lo que pasa en la economía [...] al contrario, tiene una clara dimensión productiva”* (Coutinho, 2013: 102 de la presente edición). Esta dimensión de la política, abordada por Gramsci, articula la concepción de hegemonía con el momento catártico, produciendo el transito de los intereses corporativos a un momento “ético-político”, en el cual, se accede a la condición de clase universal.

La posible complementación de la obra de Lukács con la de Gramsci, autores que en la trayectoria intelectual de Coutinho han ocupado un lugar central y de privilegio, tendrían, según nuestro autor, ciertos beneficios: *“1) de suprimir las lagunas de la Ontología lukácsiana, a través de una ampliación del concepto de catarsis que abarque la esfera de la política (de la praxis interactiva) como esfera privilegiada de mediación entre la reproducción material y la reproducción espiritual de la vida humana; 2) la de recuperar el núcleo fecundo de las reflexiones filosóficas de Gramsci, sobretudo de aquellas referentes a las varias figuras de la conciencia ideológica (sentido común, buen sentido, religión, filosofía, etc.), depurándolas de algunos vestigios idealistas, ya apuntados por muchos analistas, e integrándolas al esqueleto general de la ontología lukácsiana, una ontología que, a pesar de sus puntos problemáticos, me parece la reflexión filosófica global más fiel al espíritu de Marx y, al mismo tiempo, a las exigencias teóricas de nuestro tiempo”* (2013: 103-104 de la presente edición).

La presentación de estos cuatro trabajos de Coutinho intenta reflejar cuál ha sido el camino teórico y político que nuestro autor ha tenido a lo largo de su vida y de su propia trayectoria intelectual. Si pueden observarse giros, saltos, rupturas en la obra del autor, también ésta se caracteriza por dos constantes: por un lado, su carácter erudito y universal, a contrapelo de los tiempos posmodernos en los que predomina los “intelectuales” de la especialización, por otro lado, su carácter polémico y apto para la discusión. Muchas de las

afirmaciones hechas por Carlos Nelson generan preguntas, inconformismos, desacuerdos, pero ello, sin dudas, es lo mejor que un autor puede producir en un lector: la capacidad de dudar y no producir certezas absolutas.

Lamentablemente el 20 de septiembre del 2012 Carlos Nelson Coutinho fallece en Río de Janeiro. Pese a que no lo llegamos a conocerlo personalmente, su muerte nos generó mucho dolor. Uno muchas veces llega a conocer a otro individuo por sus libros, por sus pensamientos, por lo dicho y lo no dicho, por trasmitirnos el valor de qué es lo justo, de cómo no trastabillar en momentos de barbarie capitalista y celebración posmoderna. Carlos Nelson fue todo esto, como fue también un intelectual orgánico de la clase trabajadora durante toda su vida, un polemista y un provocador, en el buen sentido, de invitarnos a pensar radicalmente y, como decía Marx, esa raíz está en el propio hombre. ¡Hasta siempre compañero Carlos Nelson, hasta la victoria siempre!

*Post Scriptum:* Como *Cátedra Libre Marxismo y Trabajo Social* queremos dejar nuestro enorme agradecimiento a Andrea Teixeira, compañera de Carlos Nelson, y a Natalia, su hija, por autorizarnos a publicar los textos de Carlos Nelson Coutinho que siguen a continuación. Esperemos que nuestra tarea como traductores haya estado a las alturas de tamaño producción y contribuya a difundir, de manera pública y gratuita, los pensamientos de este gran autor.

### Referencias bibliográficas

- Boron, A. (2003) Filosofía política y crítica de la sociedad burguesa: el legado teórico de Karl Marx. En *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. Atilio Borón (comp.) Argentina: CLACSO.
- Coutinho, C. N. (1967) *Literatura e humanismo. Ensaios de crítica marxista*. Brasil: Paz e Terra.

Coutinho, C. N. (2000) *Contra a corrente. Ensaio sobre democracia e socialismo*. Brasil: Cortez Editorial.

Braz, M. (2012) "A democracia como valor universal": um clássico da esquerda no Brasil. En *Carlos Nelson Coutinho e a renovação do marxismo no Brasil*. Marcelo Braz (org.) Brasil: Expressao Popular.

Netto, J. P (2012) Breve nota sobre um marxista convicto e confesso. En *Carlos Nelson Coutinho e a renovação do marxismo no Brasil*. Marcelo Braz (org.) Brasil: Expressao Popular.

Fragmentos de entrevistas realizadas a Carlos Nelson Coutinho extraídas de:

Soto, Hernan: El Adiós de un gramsciano: Carlos Nelson Coutinho (1943-2012). La Haine. Disponible en: [www.lahaine.org](http://www.lahaine.org)

Kohan, Néstor: Entrevista con Carlos Nelson Coutinho (1943-2012): La filosofía de la praxis en Brasil. Rebelión. Disponible en: [www.rebelion.org](http://www.rebelion.org)

# Humanismo e Irracionalismo

## en la Cultura Contemporánea<sup>3</sup>

Carlos Nelson Coutinho

**N**ingún pensador o artista contemporáneo, con excepción de los vulgares apologistas, dejó de constar –con todas sus implicaciones humanas– la crisis de la sociedad burguesa. La realidad de esta crisis no es más, como en el siglo XIX, un asunto polémico. Sin embargo, en la forma de interpretarla, dependiendo de la posición social de los intérpretes, surgen dos actitudes distintas y contradictorias. Por un lado, vemos una concepción mitologizante e irracionalista, ligada a una crítica que no presenta perspectivas concretas y objetivas; y, por otro, una tentativa *racional* de interpretación, acompañada por una crítica radical del capitalismo y por la lucha por una nueva sociedad. Aunque puedan accidentalmente presentar aparentes puntos de contacto, estas dos posiciones son substancialmente antagónicas. En muchos de nuestros intelectuales subjetivamente izquierdistas, no obstante, la perspectiva irracionalista es frecuentemente confundida con la crítica revolucionaria y humanista del capitalismo. Esta confusión produce un cuadro falso y deformado de los problemas humanos y culturales de nuestro tiempo, preparando el terreno para peligrosos equívocos ideológicos, políticos y estéticos. El presente ensayo pretende ser una contribución para el esclarecimiento de estos equívocos.

---

<sup>3</sup> Texto publicado en LITERATURA E HUMANISMO. ENSAIOS DE CRÍTICA MARXISTA. Editora Paz e Terra, 1967, Brasil. Traducción: Sergio D. Gianna. Revisión: Manuel W. Mallardi

1.

Las posiciones irracionalistas y mitologizantes de crítica a la burguesía, o de ciertos aspectos de la vida burguesa, tienen su origen en los inicios del siglo pasado, en la reacción romántica y aristocrática al surgimiento del capitalismo, pero sólo adquieren un carácter sistemático y generalizado en las varias formas de “filosofía de la vida”, en la corriente que va de Kierkegaard a los modernos existencialistas. La concretización de la sociedad burguesa pone al descubierto la contradicción que permanecía latente en el período de ascenso revolucionario de la burguesía: la que se verifica entre el gran humanismo clásico y la realidad práctica de la economía capitalista. La lucha por una comunidad humana auténtica y por un hombre total y harmónicamente desarrollado –que se expresaba en el pensamiento y en el arte de la burguesía revolucionaria, del Renacimiento a la filosofía y literatura clásica alemana- revela su carácter utópico e ilusorio. El individuo pasa a ser un mero instrumento de las fuerzas económicas reificadas, en una sociedad dilacerada por la lucha de todos contra todos en búsqueda del lucro y de las ventajas egoístas. La *razón*, el concepto de que lo real es racional y puede ser objetivamente conocido, se transforma en un instrumento ideológico de justificación de lo existente en cuanto existente, esto es, de la realidad alienada del capitalismo; el *determinismo*, la concepción de que el hombre crea la realidad condicionado por leyes objetivas, es degradado en la afirmación de que el individuo es un producto pasivo del “ambiente”, sin posibilidades de ejercer sobre él una acción transformadora (fatalismo). Una ética de “contención”, de limitación pseudo-racional del desarrollo integral de la personalidad, substituye el sueño humanista del *hombre total*. La comunidad auténtica, en la cual los intereses individuales y el interés colectivo formarían una unidad (Rousseau, el joven Hegel, etc.), cede lugar –en la realidad- a la escisión de la existencia en “vida pública” y “vida privada”, con la consecuente separación entre el hombre y la historia (alienación). El individuo es condenado a vivir en un “pequeño mundo” restringido y sin perspectivas, al paso que el movimiento de la historia –por el cual nadie más se siente responsable- aparece a cada uno como el resultado de la acción de fuerzas irracionales e inhumanas. En síntesis, la monotonía pequeño-burguesa (la “inautenticidad cotidiana”, en la terminología

existencialista) se torna el tipo fundamental de la vida humana en una sociedad capitalista, inmediatamente dominada por la alienación.

En la medida en que se desarrollan en su interior las formas imperialistas, el capitalismo gana la apariencia de un sistema caótico e irracional en su conjunto, no obstante se continúa manifestando en las particularidades una extrema “racionalidad” (degradada). La sensación de absurdo proviene de este hecho: la razón aparentemente rigurosa sirve a objetivos globales enteramente irracionales. Las sucesivas crisis, la permanente inestabilidad, proporciona al individuo aislado –que, gracias a la rígida división del trabajo, está completamente desligado del proceso histórico global, no teniendo consecuentemente condiciones de comprender las razones *reales* de este caos *aparente*- una visión irracionalizada de la vida. Reaccionando a la falsa y mecánica comunidad vigente, los intelectuales marginalizados generalizan su crítica y la aplican a todas las formas de comunidad, de integración del individuo en una totalidad que les sea trascendente (reacción de Kierkegaard contra Hegel); ellos buscan en la subjetividad un refugio contra la alienación y el prosaísmo del mundo social. El cielo del hombre “privado”, en una sociedad burguesa, está vacío de valores transindividuales. La soledad radical, la sensación de inseguridad y de inestabilidad, el nihilismo de cara a una vida que les aparece como enteramente absurda y sin perspectivas, la afirmación de la falta de sentido y de gratuidad de la existencia –es, al mismo tiempo, las causas y los efectos de esta total interiorización de los individuos marginalizados. Tal visión de la realidad condiciona en ellos el deseo de *evasión* (de libertad absoluta y abstracta) y de *angustia* (derivada de la inseguridad y de la sensación de impotencia). En sus líneas generales, es esta la experiencia básica que, en el mundo burgués, tiene de la realidad el hombre alienado que rechaza una adaptación pasiva.

Por más “profundas” que sean las filosofías de Kierkegaard, de Nietzsche, de Dilthey, de Heidegger o de Camus, ellas no hacen sino desarrollar y elaborar esta experiencia *inmediata* (y, como tal, fetichizada) de la realidad vista en su superficialidad. Gracias al ángulo individualista en que se colocan, ellos no pueden penetrar en el interior de la realidad, superando la inmediaticidad fenoménica y captando su esencia, su totalidad estructural. (No es un hecho del azar, por lo tanto, que en todas estas filosofías la esencia

sea –ontológica y gneseológicamente- identificada con la apariencia). Al lado de una crítica de los aspectos exteriores del sistema capitalista, tenemos en todos ellos la instauración de una posición marginal, de un “pesimismo cósmico” de cara a cualquier exteriorización social de la personalidad. La justa crítica que ellos inducen a ciertos aspectos del capitalismo se mixtura con una falsa generalización que transforma en ontológicas y eternas realidades humanas *históricas*, ligadas apenas a una fase transitoria de la evolución de la humanidad, y –dentro de esa fase- relativa solamente a ciertas camadas sociales. De esta forma, la soledad es elevada a “esencia universal” del hombre, toda socialización de la personalidad vista como degradación e inautenticidad (Heidegger usa el término “caída” para indicar que el hombre está “lanzado” en el mundo), cualquier tentativa de comprender racionalmente la realidad humana es confundida con su reducción a esquemas abstractos y deformantes. La “intuición”, que se funda en la simple vivencia subjetiva inmediata, pasa a ser el único *organon* válido del conocimiento: lo irracional subjetivo y arbitrario destrona la razón objetiva. La concepción de la realidad como totalidad concreta, que el marxismo heredó (y desarrolló) del pensamiento clásico burgués, es substituida por una fragmentación “ontológica” del hombre en subjetividades fetichizadas e incommunicables, en un “perspectivismo” relativista que niega la verdad objetiva. En la medida en que eleva estos aspectos negativos del capitalismo a “esencia eterna del hombre”, el pensamiento irracionalista los transforma en fetiches inmutables: la revuelta contra ellos es impotente, siendo inútil cualquier esfuerzo por huir a la soledad y a la angustia. La “superioridad” del hombre consiste en asumir concientemente su condición trágica (que se piense en el *amor fati* de Nietzsche). Como vemos, el irracionalismo oscila entre un subjetivismo exacerbado (la afirmación de la “experiencia vivida” como único método de conocimiento, la concepción de la subjetividad como única fuente de valores morales auténticos, etc.) y un objetivismo positivista y metafísico (la teoría de que ciertos aspectos de la vida humana son eternos y ontológicos, la sensación de impotencia de cara a la realidad, el “pesimismo cósmico” fundado en el fatalismo, etc.).

Así, por debajo de la crítica aparente al capitalismo, se esconde en realidad una crítica a todas las formas de sociedad y de participación del individuo en una comunidad. La

angustia, que sólo se obtiene en la soledad, se torna una forma de “privilegio”, una señal aristocrática que hace del solitario angustiado un ser superior a los hombres que viven socialmente, “inautenticamente”. Su “pequeño mundo” privado ya no les aparece como una cárcel, sino como un apreciable refugio contra la mediocridad de la *vida pública*. El incoformismo aparente es un disfraz exterior para un profundo conformismo práctico de cara al “absurdo ontológico” del mundo, después de todo, el super hombre solitario y angustiado se siente “más allá del bien y del mal” (Nietzsche). Refiriéndose a la filosofía de Schopenhauer, pero en observación válida para el irracionalismo, dice Lukács: “...la carencia de sentido de la vida significa, ante todo, la liberación del individuo de todos los deberes sociales, de toda responsabilidad ante el desarrollo progresivo de la humanidad (...) El abismo de la nada, el fondo sombrío de la carencia de sentido de la existencia, es como el condimento picante que da sabor y encanto a este goce de la vida (...) este irracionalismo alcanza la meta central que se propone –tuviera o no el propio Schopenhauer conciencia de ello- y que no es otra que ofrecer una *apología indirecta* del orden social del capitalismo”<sup>4</sup>.

Así, conciente o inconcientemente, estos intelectuales marginalizados no dejan de servir al capitalismo y a la reacción, por convertir notadamente sus aspectos contradictorios - inherentes al sistema y liquidables con su liquidación- en hechos ónticos de la existencia humana. Criticando superficialmente la alienación capitalista, ellos se condenan nuevamente a ella, ya que son incapaces –por sus limitaciones sociales, por el carácter puramente individual de sus revueltas- de encontrar una solución racional y concreta para su problemática. En la práctica, por consiguiente, como observa Lukács, el irracionalismo realiza una *apología indirecta* del capitalismo, una justificación filosófica y moral de la alienación en el mundo burgués, convertida por ellos en “naturaleza humana” inmutable.

Más graves, sin embargo, son las consecuencias *directas* que esas posiciones aparentemente “inocentes” pueden tener sobre el desarrollo social. La destrucción de la razón, la lucha sistemática contra la “inautenticidad”, la búsqueda de “soluciones heroicas” para la vida (el “vivir peligrosamente” de Nietzsche, la “búsqueda de la muerte personal” de

---

<sup>4</sup> Georg Lukács, *El Asalto a la Razón*, trad. Castellana, México-Buenos Aires, 1959, pág. 201. Nótese que el énfasis dado a “apología indirecta” es dado por el autor, sin encontrarse en el original (N.d.E).



Heidegger), a pesar de ser originalmente formas equívocas de protesta contra las limitaciones de una vida burguesa, son el caldo de cultivo preferido por los mitos fascistas de nuestro tiempo. Pues, como es sabido, el anticapitalismo también es parte de la demagogia social del fascismo. Naturalmente, este "anticapitalismo" fascista es apenas aparente, reduciéndose o a la fabricación de mitos antisemitas (como es el caso de la distinción hecha por Rosenberg entre "capitalismo creador" y "capitalismo expoliador o usurero", el segundo atribuido a la iniciativa de los judíos y, como tal, condenable) o a un combate contra el gran humanismo burgués, contra las ideas de democracia y libertad, las cuales –si no tienen lugar en la realidad social del capitalismo- permanecen como aspiraciones concretas de las grandes masas. Es común al irracionalismo filosófico y a la ideología del fascismo la denuncia de la "civilización" burguesa (de la democracia, de la idea de igualdad, etc.) como barrera insuperable a la explosión y manifestación de las "fuerzas vitales" del individuo o de la "cultura" nacional, esto es, de las "tradiciones" reaccionarias y antidemocráticas de la nación alemana. (Ludwig Klages, filósofo pre-nacionalista, llegó a afirmar que el "espíritu", la civilización democrática, era el "vampiro del alma", esto es, de la individualidad auténtica y de las "fuerzas vitales" del hombre). También les es común la denuncia de la mediocridad pasiva de la pequeña burguesía, con la consecuente predicación de un activismo absurdo, de un pseudos-heroísmo fundado irracionalmente en el pesimismo y en la seducción heideggeriana de la muerte; Mussolini aseguró que "es mejor vivir un día como león que cien años como cordero". La acción, así, se desliga de sus objetivos concretos y pasa a tener un fin en sí, con lo que ella se torna prácticamente una mera predisposición abstracta subjetiva apta a realizar objetivamente las mayores deshumanidades, a ejecutar fanática e irracionalmente las órdenes emanadas del *führer*. (Que se recuerde la celebre frase de un alumno de Heidegger: "yo estoy plenamente resuelto, pero no sé a qué"). Es común aún – por ejemplo, a Nietzsche y a Hitler- la identificación de la "democracia" y "socialismo", ambos combatidos como invención de los sub-hombres para destruir a los super-hombres (En Hitler: como invención de los judíos contra los arios).

Seamos más concretos. La "voluntad de poder" y el mito del super-hombre, conceptos nietzscheanos, sirvieron de base a la ideología nazista; el lema "vivir

peligrosamente" era la norma de los *camisas negras* de Mussolini. El "apolítico" Heidegger, a pesar de ver en la vida pública una forma de "inautenticidad", no dejó de adherir explícitamente al nazismo y de convocar a sus alumnos para votar por la retirada de Alemania de la Liga de las Naciones. Ortega y Gasset se tornó, notadamente después de la guerra, el refinado defensor del dominio de las "elites" contra el peligro de la "rebelión de las masas". Jaspers, el existencialista cristiano, no vaciló en proclamar recientemente que la guerra atómica y el posible exterminio de la humanidad son preferibles al triunfo del comunismo. El propio existencialismo francés, a pesar de haber sido un vigoroso combatiente contra la ocupación nazista, no encontró en su arsenal ideológico elementos para forjar una consecuente posición antifascista y antiimperialista: piénsese en la capitulación de Camus al colonialismo francés en Argelia. Evidentemente, en muchos casos, tales hechos trascurren sin la plena participación conciente de estos intelectuales. Sin embargo, no existe posición filosófica socialmente "inocente": el intelectual responsable debe estar permanentemente atento para los efectos sociales y humanos de su ideología y de su arte. Es lo que Sastre, en su reciente fase de adhesión al humanismo marxista, dice de forma tan lúcida (y con evidente carácter de autocrítica en relación a su fase irracionalista anterior): "Nosotros somos responsables por los crímenes del *"blousons noirs"*, de los *"hooligans"*, etc. Ya que no supimos darle una lúcida conciencia de si mismos, de su clase, de sus alienaciones"<sup>5</sup>.

Naturalmente, hay también entre los críticos irracionalistas de la sociedad burguesa una serie de pensadores y artistas que, en su vida privada, o incluso en su ideología y arte, combinan una posición filosófica irracionalista con una ética de izquierda, con una aceptación clara y explícita del socialismo y de la revolución. Pero eso, que en el plano subjetivo puede honrar a un pensador o artista, en nada modifica o atenúa la contradictoriedad y la problematicidad de estas yuxtaposiciones inorgánicas. En algunos casos, aunque admitiendo que el socialismo pueda ser un régimen *económicamente* superior al capitalismo, tales intelectuales insisten en que los problemas esenciales del hombre (la angustia, la soledad, el nihilismo, etc.), por ser eternos y ontológicos, y no históricos y

---

<sup>5</sup> Jean-Paul Sastre, "La desmilitarización de la cultural", in *Mundo Estudiantil* 16, n° 9/10, Praga, 1962,

sociales, existen de manera idéntica en cualquier formación social, siendo una utopía ingenua creer que ellos pueden ser superados por una revolución<sup>6</sup>. Así, el socialismo surge como algo enteramente diverso de lo que él realmente es y pretende ser; en lugar de una nueva comunidad humana, donde las varias formas de alienación tienen la *posibilidad concreta* de ser superadas, el socialismo se transforma en una mera técnica –más perfecta– de producción económica. (Es un hecho curioso, pero no casual, que también los stalinistas tengan esta concepción estrecha y deformada del socialismo). No es preciso insistir sobre los peligros de esta posición: más allá de proporcionar una visión tergiversada de la realidad y de la lucha por el socialismo, ella mantiene el fatalismo irracionalista, considerando como indisolubles una serie de problemas –fundamentales– que el socialismo busca también resolver. En otros casos, sin que las dos actitudes necesariamente se excluyan, una posición de izquierda surge como resultado de una visión catastrófica y apocalíptica de la realidad, visión típica de las posturas nihilistas y pesimistas del irracionalismo y de la filosofía del absurdo. La revolución socialista aparece como una especie de irrupción de lo irracional, como una negatividad absoluta y abstracta que destruirá toda realidad existente y creará *ex nihilo* un mundo radicalmente nuevo. Estas posiciones, en primera instancia, comportan una evidente tendencia anarquista, precisamente en la medida en que combaten como “conformismo” cualquier adhesión a una organización colectiva y centralizada; más allá de eso, fijándose en el momento “negativo”, ellas combaten el momento creador, de estabilización y construcción, que toda revolución necesariamente implica. En segundo lugar, se torna necesario denunciar y combatir el sectarismo que ellas expresan: ignorando la “astucia de la realidad” (Lenin), se desprecian las tareas inmediatas y concretas de la lucha revolucionaria. Su visión del mundo es fundada en la categoría trágica y no dialéctica del “todo o nada”. Así, se verifica una combinación desorgánica entre el aventurismo desenfrenado y una pasiva capitulación de cara a las dificultades reales, lo que conduce a una concreta impotencia y al retorno del “pesimismo cósmico y sublime” del pensamiento irracionalista. Lo que nos parece, es que sobre la base de esta combinación de catastrofismo

---

<sup>6</sup> En 1947, Simone de Beauvoir –que entonces intentaba conciliar una filosofía irracionalista con una ética de izquierda– afirmaba categóricamente: “Ninguna modificación social, ninguna conversión moral, puede suprimir esta falta que está en el corazón del hombre; es en la medida que está la falta en el ser que el hombre existe” (Pour une morale de l’ambigüité, Paris, 1947, Pag. 165).

con “izquierdismo” que se puede explicar la aceptación, entre muchos intelectuales marginados, de las actuales posiciones chinas. Sin obligarlos a abandonar sus actitudes de desesperanza y de derrotismo nihilista, el sectarismo chino-stalinista permite la manutención aparente de una crítica pretendidamente radical no sólo a la realidad burguesa, como al “conformismo racionalista” de los auténticos marxistas. (De paso, podríamos observar que el sectarismo chino ocupa hoy el lugar que el trotskismo ocupó, en el pasado, entre muchos intelectuales ligados a posiciones irracionalistas: piénsese, por ejemplo, en la ligazón entre surrealismo como visión estética e ideológica y trotskismo como posición política en un André Breton).<sup>7</sup>

Una de las características más llamativas de las concepciones “vanguardistas” de la realidad, de derecha o de “izquierda”, es su repudio radical a toda tradición, a toda ligazón con el gran humanismo burgués democrático-revolucionario, tanto en la filosofía como en el arte. (Que se piense, por ejemplo, en la crítica radical de Brecha al “drama aristotélico”, en la concepción zhdanovista-stalinista del marxismo como algo “radicalmente nuevo” o en el combate pseudo-marxista de algunos teóricos del *nouveau-roman* a las formas clásicas de la gran novela realista). No es esta la posición del humanismo marxista auténtico; él establece una diferencia esencial entre el pensamiento burgués clásico, necesariamente crítico, y la vulgar apologética que domina en el período de estabilización y dominio de las formas económicas del capitalismo. En su fase de decadencia –iniciada históricamente en 1848, cuando el proletariado comienza a surgir como fuerza social independiente- el pensamiento burgués oficial se transforma en una ficción acrítica de la realidad capitalista (positivismo, agnosticismo, utilitarismo, naturalismo, etc.). La honestidad y la sinceridad de los grandes artistas y pensadores del período revolucionario, que no vacilaban en apuntar los aspectos contradictorios y la alienación naciente del capitalismo (Hegel, Balzac, etc.), se basaban en la

---

<sup>7</sup> Según Glauber Rocha, el surrealismo de Buñuel es “la conciencia posible” del tercer mundo, “la pre-conciencia del hombre latino, es revolucionario en la medida en que libera por la imaginación lo que es prohibido por la razón”. El cineasta brasileiro, más adelante, insinúa que las categorías de la razón, validas tal vez para los países desarrollados, no lo son para los pueblos subdesarrollados, siendo el “anarquismo surrealista de izquierda” – que él atribuye a Buñuel- nuestra “conciencia posible”. (Cf. “A Moral de um novo Cristo”, in Ado Kyrou, *Luís Buñuel*, Rio de Janeiro, 1966, pág. 1-8). Me parece obvio el equívoco de esta posición, que establece límites histórico-sociales (je incluso raciales!) para el uso de las categorías del racionalismo. Infelizmente, en su última producción (*Terra em Transe*), Glauber Rocha colocó en práctica estas teorías.

utópica convicción de que el triunfo de los ideales burgueses y humanistas sería verdaderamente el triunfo de la razón y de la democracia, de que la igualdad, la libertad y la fraternidad habrían de triunfar en el futuro, a pesar de los desvíos que ellos juzgaban temporarios y accidentales (Stendhal). Con el triunfo definitivo de la sociedad capitalista, desaparecen para siempre estas esperanzas utópicas, aunque socialmente necesarias, y, con ellas, la sinceridad y la honestidad de los ideólogos de la burguesía<sup>8</sup>. El humanismo clásico que, en un momento dado, representó realmente los intereses de la totalidad del pueblo, se torna cada vez más una vulgar caricatura: el racionalismo se convierte en positivismo agnóstico, la democracia en un mezquino liberalismo, el realismo crítico en naturalismo pesimista, etc. Sobre esta forma degradada, el humanismo pasa a ser una ideología directamente al servicio de los intereses inmediatos de la clase dominante y opresora (basta pensar en el carácter que las palabras “democracia” y “libertad” tienen hoy en la propaganda de reacción internacional). Hablando sobre la revolución europea de 1848, en la cual se reveló claramente la traición de la burguesía a sus antiguos ideales, que ahora se volvían contra ella, Marx dice con justeza: “*Les capacités de la bourgeoisie s’en vont*”.

El período de la decadencia ideológica, no obstante, es marcado por el surgimiento y ascenso de un nuevo humanismo, del humanismo marxista, expresión ideológica de una clase social revolucionaria: el proletariado. Al contrario de la burguesía, el proletariado es real y concretamente una clase universal: su revolución no tiene por objetivo, en la práctica, como la burguesa (aunque los pensadores clásicos, e incluso la vanguardia revolucionaria jacobina, no estuviesen concientes de eso), el establecimiento de una nueva sociedad de clases, al redoblamiento e intensificación de las formas de alienación y de explotación del hombre por el hombre. Por eso, el humanismo proletario marxista puede dar a los grandes conceptos del humanismo clásico –la comunidad auténtica, el hombre total, etc.- un

---

<sup>8</sup> Esta degradación del gran humanismo, sobre la intensificación de la división capitalista del trabajo, aún produce otra importante modificación en el carácter de los intelectuales: la pérdida de la perspectiva globalizante y de la riqueza de intereses que caracterizaron a los defensores del humanismo (de Leonardo da Vinci a Goethe y a Marx), con su consecuente transformación en especialistas unilaterales y deformados. En nuestro tiempo, más allá de los marxistas, solamente los representantes de la protesta humanista contra la alienación continúan manteniendo aquella multilateralidad del intereses que indica los contornos de lo que será, en el futuro, el “hombre total” (piénsese en un Thomas Mann). En los demás casos, en la mejor de las hipótesis, algunos intelectuales consiguen reunir en sí una serie de “especialidades”, pero sin insertarlas en una visión orgánica y totalizante del mundo; este es el caso, por ejemplo, de un Marx Weber.

contenido y una realidad concretos. Su condición de clase universal, de clase cuyos intereses se identifican *esencialmente* con los de la totalidad de la humanidad pasada y presente, permite al proletariado –o a sus intelectuales que se colocan desde su ángulo- la comprensión del movimiento histórico en su conjunto, la formación de un punto de vista totalizante que comprenda y critique la realidad capitalista en su estructura, en su esencia, no sólo en algunos de sus aspectos inmediatos convertidos en fetiches autónomos. Así, las categorías de “totalidad concreta”, de “razón objetiva”, de “comunidad democrática”, de “citoyen” (del individuo que supera la soledad al unir en sí la vida pública y la vida privada) dejan de ser una utopía o un sueño –un mero “ideal”- para tornarse objetivos concretos de una acción crítico-práctica de subversión radical de la praxis *alienada* del capitalismo. La crítica ideológica se transforma en crítica material, en la medida en que la “filosofía” (el gran humanismo) se apodera de las masas. La superación de la alienación capitalista no está, de modo alguno, en la evasión individual y en el pesimismo de cara a toda forma de socialización de la personalidad; ella reside en la creación de un *auténtica* forma de comunidad humana, en la superación radical del individualismo (no de la individualidad) y de la soledad del hombre “privado” y alienado. Sin embargo, la creación de esta comunidad socialista implica la transformación radical de la esencia de la sociedad capitalista: la propiedad privada de los medios de producción y la rígida división del trabajo. Superada esta división del trabajo, gracias al establecimiento de la propiedad colectiva de los medios de producción, se crean las condiciones materiales que tornarán posibles el desaparecimiento de la fragmentación de la personalidad (de su unilateralidad causada por la rígida especialización) y el surgimiento efectivo de la comunidad auténtica (que hoy no existe gracias al egoísmo y a la lucha de clases).<sup>9</sup> Heredero del gran humanismo clásico, el marxismo apunta los caminos para la formación de una humanidad unitaria y de un hombre harmónicamente desarrollado; el no hace sino –pero este “sino” es todo- concretizar y materializar las aspiraciones seculares de la humanidad en su lucha contra la alienación. En síntesis, no es necesario *salirse* de la sociedad para criticarla; es en su propio interior que surge la clase social cuya *praxis* es la disolución del capitalismo, de todas sus consecuencias

---

<sup>9</sup> Sobre la ligazón histórica entre alienación y división del trabajo, ver Leandro Konder, *Marxismo e alienação*, Rio de Janeiro, 1965, págs. 42 y ss.

anti-humanistas, y cuyo ángulo crítico-práctico debe ser el de los intelectuales que luchan *realmente* por la extinción de la alienación humana.

De esta forma, desde alrededor de 1848, la contradicción entre capitalismo y humanismo es la contradicción central de la historia humana. Sin embargo, esta afirmación no debe ser entendida en un sentido demasiado rígido o metafísico. El pensamiento metafísico se caracteriza por suprimir las mediaciones concretas, la “astucia de la realidad”, transformando los términos de una contradicción en fetiches coagulados. Desde un punto de vista dialéctico, no obstante, tanto en el interior de las fuerzas del capitalismo como en el interior de las fuerzas socialistas, es necesario hacer distinciones, determinar tendencias y descubrir contradicciones secundarias. Por un lado, frecuentemente, incluso en la medida en que el desarrollo del capitalismo pone al descubierto su carácter deshumano y alienante, determinadas camadas sociales y sus ideólogos –sin adoptar explícitamente una perspectiva socialista- movilizan contra las formas más evidentes de reacción capitalista e imperialista los valores humanistas y democráticos del período de ascenso revolucionario de la burguesía. No se trata, en estos casos, de una simple ilusión anacrónica o de un mero utopismo ideológico; cuando contrapuestos objetivamente a una situación de deshumanidad y de negación de la democracia, los valores humanistas tradicionales representan un progreso incalculable en el sentido de una forma de vida más humana, pudiendo así movilizar amplias masas y contribuir decisivamente para la transformación de la realidad. En los países subdesarrollados, en fase de liberación nacional, el carácter progresista y revolucionario del humanismo democrático es evidente; a pesar de su desarrollo contradictorio y conciliador, la burguesía del “tercer mundo” aún es una fuerza de progreso social, su ideología –cuando no se limita a un pálido liberalismo conciliador- representa una poderosa arma de movilización popular en la lucha contra las formas semi-feudales e imperialistas de la reacción. En Brasil, fue este el caso, por ejemplo, de la ideología isebiana en sus formulaciones más radicales; su papel altamente fecundo en la comprensión de nuestra realidad y en la preparación ideológica del movimiento nacionalista y democrático es un hecho inequívoco. Pero, también en los países capitalistas altamente desarrollados, la protesta humanista contra la alienación burguesa es un factor progresista de la vida social. Él se manifiesta en la lucha heroica que

tantos burgueses mueven contra la deshumanidad de la guerra imperialista, incluso que esta lucha tenga muchas veces un contenido abstracto; en la movilización de los valores democráticos tradicionales en el combate a la barbarie nazi-fascista; en los seiscientos millones de firmas de los que protestaban contra el empleo de la bomba atómica; en la lucha –que une a burgueses y socialistas- por el desarme nuclear y por la coexistencia pacífica entre los pueblos de diferentes regímenes sociales; en la protesta de los intelectuales norteamericanos contra la discriminación racial y contra la política de intervención y de agresión imperialista del gobierno de los Estados Unidos; en la reacción vigorosa implantada en nuestro país después del golpe de abril. A estas varias luchas, están ligados nombres como los de Émile Zola, de Romaní Rolland, de Anatole France, de Heinrich y Thomas Mann, de Bertrand Russell, de Wright Mills, de Alceu Amoroso Lima, de Otto María Carpeaux; en el momento en que realizaban su protesta, ninguno de ellos era defensor directo de una perspectiva marxista y comunista. La “razón”, el “progreso”, el “humanismo”, la “democracia” –todas estas categorías, incluso cuando son ligadas a una concepción burguesa del mundo, representan *formas concretas de existencia social*, alternativas a los aspectos más evidentes de la degradación y de la opresión en la sociedad capitalista. En la lucha contra las formas fascizantes e imperialistas de la reacción, el humanismo clásico y el humanismo marxista establecen una alianza que trasciende los simples acuerdos tácticos inmediatos, basándose sobre algunos principios comunes de concepción del mundo: la creencia en la racionalidad de lo real, en la existencia de valores humanos comunitarios, en la posibilidad de un futuro más luminoso y, sobre todo, en el poder de transformación de la realidad por la acción del hombre. El hecho de que la concepción marxista de la realidad sea superior, teórica y prácticamente, al humanismo democrático forjado por la burguesía revolucionaria, que presenta necesariamente limitaciones y equívocos, no retira a éste su eficacia ético-política y su actualidad. (Y esto no es negado, muy por el contrario, por el hecho de que algunos de los representantes de la protesta humanista –como muchos de los arriba citados- se han posteriormente tornado socialistas o comunistas). A los que no tienen condiciones de superar definitivamente su ligazón con la ideología burguesa, el humanismo ofrece una alternativa válida a las filosofías irracionalistas del absurdo y al pesimismo desesperado e impotente que les acompaña.



Pero, también en el lado del socialismo, se traba un combate entre humanismo y anti-humanismo, entre diferentes concepciones acerca de la realización de la nueva sociedad. Así, es necesario distinguir el auténtico humanismo marxista de su contrafacción stalinista, de los métodos burocráticos de realización del socialismo que fueron puestos en práctica durante el período de aislamiento de la Unión Soviética y que imperan aún hoy en algunos países socialistas (de hecho, aunque en algunos casos sobre una forma residual, en todos ellos). Curiosamente, la burocracia dirigente desarrolló una ideología oscilando entre el dogmatismo y el voluntarismo subjetivista, la cual presenta numerosos puntos de contacto con las posiciones mitologizantes e irracionalistas, notadamente en la falsa polarización de objetividad mecánica e inmutable (fatalismo) y de subjetividad absoluta e hipostasiada (voluntarismo, culto de la personalidad, etc.). El stalinismo es, así, con relación al humanismo marxista, una forma degradada de la concepción socialista del mundo; no obstante, estando su surgimiento fundando en circunstancias históricas pasajeras y excepcionales, de modo alguno esenciales a la estructura del socialismo, esta tergiversación del auténtico marxismo no tiene el mismo carácter necesario que, de cara al desarrollo de la economía capitalista, tiene la trivialización del humanismo clásico y su transformación en apologética vulgar. Es la propia economía socialista que requiere e implica, para su completa estructuración y florecimiento, la realización concreta de los valores del humanismo marxista: el hombre total y la comunidad democrática auténtica. Por eso, hay una garantía concreta de que el stalinismo será superado, a pesar de todos los retrocesos y de los caminos vacilantes y tímidos que sigue el proceso de desestalinización. Entonces, cuando esta superación fuera completa, el socialismo revelará nuevamente su verdadero rostro de *humanismo real y concreto*, y no sólo ideológico; además, el ya reveló esta cara, con inmediata repercusión positiva sobre los mayores intelectuales occidentales, durante los años en que Lenin dirigió la entonces naciente república soviética. El retorno a Marx y a Lenin, a su humanismo, es así la gran tarea del movimiento socialista contemporáneo, su gran contribución es la lucha contra el irracionalismo y el misticismo, por cuya manutención el stalinismo –mientras substituía la alienación capitalista por nuevas formas de alienación– es en gran parte responsable.

2.

La lucha entre humanismo e irracionalismo, expresión ideológica de las contradicciones sociales de nuestro tiempo, no se limita a la concepción del mundo y a las cuestiones éticas: ellas constituyen la problemática central del arte y de la literatura de hoy. Toda estética racionalista y dialéctica, de Aristóteles a Georg Lukács, parte del presupuesto de que – en las relaciones entre la forma y el contenido- es el contenido el que representa el momento básico y determinante. No se niega al momento formal de la obra de arte un carácter igualmente esencial y dinámico (notadamente en la medida en que la forma no es reducida a su aspecto técnico, sino comprendida como *estructura* que condensa y sintetiza, en un nivel de máxima abstracción y universalidad, determinadas relaciones humanas esenciales e históricamente duraderas); pero la forma se entiende como *expresión* de un contenido de ideas, como un reflejo de la realidad, esto es, como manifestación artística de una visión de mundo que está implícita en el tratamiento del contenido, en la recepción de la realidad. Así, si quisiéramos entender la problemática del arte contemporáneo, es necesario buscar –por debajo de la superficie de los problemas formales, estructurales o técnicos- la visión del mundo que es subyacente a la varias tendencias y, a partir de ahí, determinar cuales son las que permiten una rica y unilateral reproducción de la realidad, a partir de la cual se torna posible la creación (o recreación) de auténticas estructuras formales, y cuales no se prestan –por deformar lo real- sino a un experimentalismo técnico fundando en la disolución de la forma. (Está implícito, obviamente, que se trata aquí de la visión del mundo expresada en la obra y no de las ideas personales del autor).

En este sentido, podemos observar que el llamado arte de vanguardia –no obstante las numerosas, e incluso excesivas, variaciones “formales”- tiene como visión del mundo subyacente los postulados básicos de la concepción irracionalista de la vida<sup>10</sup>. Todo arte de vanguardia se caracteriza, en primera instancia, por tratar como eternos y metafísicos, como fetiches desligados de su contexto histórico, los temas de la soledad y de la falta de perspectivas concretas del hombre “privado” en el mundo de hoy. Naturalmente, los temas

---

<sup>10</sup> Para un profundo examen de esta visión del mundo subyacente a la vanguardia literaria, ver Georg Lukács, *La Signification Présente du Réalisme Critique*, trad. Francesa, Paris, 1960, Pag. 25-85.

de la soledad y del fracaso jamás fueron vedados al gran arte realista del pasado o de nuestros días; sin embargo, partiendo de una visión totalizante e historicista de la vida, los realistas –en sus obras– siempre ligan estos temas a su contexto concreto, a su *hic et nunc*, a su *unde* y a su *quo*, figurando tanto la génesis social de la soledad como sus consecuencias humanas: la derrota y la frustración de las más auténticas tentativas de realización individual. Tomemos, por ejemplo, el caso de Julien Sorel, personaje central de una de las novelas más profundamente realistas, *Rojo y Negro*; su soledad radical tiene origen en el hecho de haberse mantenido fiel a los principios democráticos del jacobinismo napoleónico, que ya había sido superado por la sociedad en la cual vivía y actuaba (la época de la Restauración). También su derrota, su impotencia para modificar la realidad, obligándolo a aceptar su sistema de valores, no es un hecho “ontológico”, decidido *a priori*: éste deriva claramente de las formas de rebelión adoptadas por Julien, basadas tan solamente en sus propios recursos individuales. Sin embargo, por el hecho de mostrar la lucha (aunque equívoca) contra la alienación vigente, la existencia de individuos que no aceptan pasivamente el prosaísmo del mundo ambiente (bien como, al mismo tiempo, revelar que esta lucha solitaria contra la alienación conduce a una derrota), la novela de Stendhal puede abrir una perspectiva concreta fundada en la realidad: la de que, en el interior de aquel mundo dominado por la alienación, existen fuerzas que le son opuestas, apuntando para un futuro más auténtico y más humano. Sin romanticismo, Stendhal figura la necesidad social que condena estas fuerzas a una momentánea derrota; pero el triunfo de esta necesidad social esta lejos de ser un proceso mecánico y apriorísticamente decidido, siendo, al contrario, un movimiento contradictorio y multifacético. El carácter típico de la acción y del destino de Julien proviene del hecho de que su revuelta, aunque individual, es la expresión *posible* de un movimiento colectivo, la manifestación individual y concreta de una lucha de clases; en el final de la novela, el propio Julien toma conciencia de este hecho, como atestiguan sus palabras dichas al jurado, en su juzgamiento por la tentativa de asesinato de Madame de Rênal. La derrota de estas fuerzas encarnadas por Julien es momentánea, de modo alguno un destino final; su soledad es histórica y social, fundada en su oposición plebeya a las reglas impuestas por una sociedad aristocrática y coagulada. En *Rojo y Negro*, nada es ontológico o metafísico: tenemos ahí la captación artística de la totalidad de la vida

histórico-social en un período determinado, visto en su contradictoriedad y universalidad. Lo que decimos del personaje de Stendhal, puede ser igualmente dicho de todos los otros héroes de la gran novela realista, desde Don Quijote de Cervantes a Adrian Leverkühn de Thomas Mann.

Tomemos ahora un ejemplo de la más famosa novela de vanguardia, el *Ulises*, de James Joyce. Tenemos ahí, descrita en sus minucias y en su más chata y superficial inmediaticidad, la vida cotidiana de Leopold Bloom, en un mundo figurado en toda su vacuidad y alienación. Pero, al contrario del héroe realista –que es siempre un rebelde, incluso de modo inconciente o equivocado– el personaje joyceano está enteramente adaptado al mundo en que vive, mecánicamente determinado por su *ambiente*. Él no hace ningún esfuerzo real para superar su soledad, su ausencia de contactos humanos auténticos; más allá de eso, esta soledad no se funda en ningún hecho social y concreto, siendo un dato establecido apriorísticamente. Por otro lado, en la figura de Stephen Dedalus, Joyce encarna un repudio radical de la realidad y de las convenciones alienadas; pero también esta negatividad permanece abstracta, sin ninguna ligazón con los hechos de la vida social: el autor no nos ofrece ni su génesis, su base histórica y humana, ni tampoco su destino, las consecuencias que ella comporta e implica. Así, mientras en Bloom tenemos una completa ausencia de perspectivas, en Dedalus tenemos el establecimiento de una perspectiva abstracta, puramente subjetiva, cuya relación con la realidad –que demostraría su carácter ilusorio y su inutilidad– no es establecida en la novela. En la narrativa realista, al contrario, toda protesta contra la realidad social es vista y figurada en su desarrollo y consecuencias, en su relación con el mundo exterior objetivo, de modo que el escritor puede hacer la selección entre perspectiva concreta y perspectiva abstracta y proporcionar así una visión correcta de la totalidad de lo real.

En esta falsa alternativa entre aceptación pasiva y negatividad puramente abstracta, entre Leopold Bloom y Stephen Dedalus, no viene encarnada ninguna fuerza social y humana que se contraponga realmente (aunque de un modo problemático) a la alienación. Por eso, del punto de vista del contenido, la novela proporciona un cuadro falso y unilateral de la realidad: aunque nos muestre la alienación, en dos de sus expresiones subjetivas, esconde

las fuerzas que a ella se oponen, las perspectivas concretas –que, en mayor o menor grado, toda sociedad comporta- de apertura para una nueva realidad. Terminada la lectura de la novela, resta una sensación fundamental: la de que la vida es absurda, no presentando ningún sentido, estando los hombres condenados a vivir o en la mediocridad alienada o en una evasión puramente subjetiva y abstracta. La descripción de todos los hechos de la vida de Mr. Bloom pretende demostrar que ellos son todos iguales en su insignificancia y falta de sentido; no hay ninguna jerarquización de la realidad, ninguna tentativa de contraponer lo inesencial e inmediato a lo esencial y profundo, limitándose la novela a describir la superficie fenoménica de la realidad. Por eso, la generalización de los destinos y de las situaciones representadas asumen una forma alegórica: la soledad y la ausencia de perspectivas concretas aparecen como ejemplos de una supuesta *condición humana* eterna y ontológica. No proporciona ni la génesis ni las consecuencias sociales y humanas de la problemática de sus personajes, única manera por la cual la generalización (la tipicidad) tomaría una forma poética y realista, Joyce transforma esta problemática en un destino fatal y metafísico del hombre en general; los paralelos abstractos establecidos con la obra clásica de Homero, más allá de perseguir la unificación no orgánica de los eventos narrados, tiene por finalidad precisamente esta “universalización” alegórica, esta transformación del *hic et nunc* concreto en mero ejemplo de ideas abstractas sobre los destinos humanos. Correspondiendo a su visión pesimista e irracionalista de la vida, Joyce transforma el mundo en una naturaleza muerta, destituida del dinamismo interior, donde no hay más lugar para una *praxis* libre y creadora. Hay una invitación implícita a la resignación, a la aceptación del mundo tal cual es el, en la descripción de la vida de Leopold Bloom; resignación y aceptación que se hacen claras y explícitas en el largo monólogo final de Molly y que son apenas disfrazadas en la protesta abstracta y subjetiva, que no se acompaña de ninguna acción concreta, de Dedalus. “El tema de la aceptación del mundo como significación básica de Ulises –observa con justeza un crítico brasileiro- representa el punto terminal de la búsqueda de valores auténticos de la que se alimenta la historia de la novela. Con la resignada aceptación de Bloom y la exaltación de la figura neutralizadora e indiscriminadora de Molly, desaparece el comportamiento activo del héroe, investigador ético, militante de la negación y de la

protesta”<sup>11</sup>. Sobre la base de este contenido inmediato y superficial (cuya generalización anti-artística es dada por el simbolismo alegórico) y de la consecuente disolución de la estructura formal objetiva del género novelístico, Joyce se entrega a un vacío y hueco experimentalismo técnico-formal.

Adrian Leverkühn, personaje central de *Doktor Faustus*, de Thoman Mann, es igualmente un solitario y un fracasado. ¿Por qué, entonces, son tan diferentes –artística e ideológicamente- las novelas de Joyce y de Mann? En nuestra opinión, porque, ligándose a las grandes tradiciones del pasado, Mann sitúa históricamente su personaje, figurando su destino concreto y socialmente universalizado (tipificado). Al contrario de Bloom, él no es un adaptado, sino –como Julien Sorel- un *rebelde* activo. Leverkühn no acepta las limitaciones y la mediocridad del mundo vacío y alienado; él busca intensamente una realización personal y humana en la creación artística, musical. Pero el arte, en nuestro tiempo, tal como la justa ambición individual de ascenso social en la Francia de la época de Julien Sorel, presenta un carácter extremadamente problemático. La creación artística y la vida burguesa son entidades hostiles y estancas, estando el verdadero y honesto artista –que no quiere corromperse y degradarse- condenado a vivir en un “pequeño mundo” solitario, recluso en su vida interior y apartado de la comunidad de los hombres. La revuelta individual contra la alienación, contra un mundo anti-artístico y prosaico, tiene un alto precio: la necesidad de vivir en la soledad (durante todo el desarrollo de la novela, Adrián busca inútilmente establecer una auténtica ligazón con los otros hombres). De esta forma, la soledad en Mann tiene su génesis en la vida social, en la no aceptación del mundo alienado y anti-artístico. En el aislamiento, el arte de Adrián cada vez más se aparta de la realidad, del “calor animal” de la comunidad popular, tornándose fría y deshumana; ella es cada vez más intensamente penetrada por los motivos irracionalistas y “demoníacos” que, en el plano de la vida cultural, expresaban una idéntica protesta marginal y solitaria contra la civilización burguesa. (El paralelo que Thomas Mann establece, en la novela, entre el progresivo dominio del compositor por las fuerzas demoníacas del irracionalismo, que lo llevarían a la trágica derrota, y la ascensión y caída del

---

<sup>11</sup> José Guilherme Merquior, “As Contradições da Vanguardia”, in *Cadernos Brasileiros*, n.º 31, Río de Janeiro, 1965, Pág. 16.

nazismo –que se apoyaba ideológicamente en el mismo irracionalismo- es el gran cuadro histórico que generaliza y universaliza, de un modo auténticamente realista y no alegórico, el destino del personaje). Un arte creador a partir de la pura interioridad subjetiva desligada de la realidad está condenado a un impasse insoluble; el esteticismo refinado de las últimas producciones del compositor se aproxima peligrosamente, como observa su biógrafo y amigo Serenus Zeitbloom, a la barbarie y al anti-humanismo. El propio compositor afirmar querer crear una música que sea lo opuesto del humanismo de la *Novena Sinfónica*, de Beethoven. El carácter extremadamente problemático del arte de Adrian Leverkühn y su incapacidad de romper con la soledad son dos momentos de un mismo proceso. Al contrario de Dedalus, el personaje manniano –como todo héroe de la gran épica- *actúa* concretamente, es un “militante de la protesta” en lucha contra la alienación: esta acción y esta protesta son la creación de su arte. Por eso, por representarlo como hombre activo y creador, Thomas Mann puede revelar el destino y las consecuencias humanas que derivan necesariamente de una protesta puramente individual: en confrontación con la realidad objetiva, la revuelta marginal-irracionalista revela su carácter igualmente alienado.

Aparentemente, hay aquí un círculo vicioso: o el individuo se adapta a las condiciones alienadas del mundo, tornándose un mediocre y un frustrado inconcientemente, o se revela contra ellas y –condenándose a la soledad y a la cárcel de su interioridad- fracasa igualmente. En Mann, no obstante, tal como en la propia realidad, inexistente este círculo vicioso. En sus últimas palabras lúcidas antes de caer en la locura para la cual fue arrastrado por su soledad, el genial músico encuentra el camino auténtico para un gran arte y para una verdadera realización individual: el camino de la comunidad humana auténtica, el camino del humanismo democrático. Él dice: “Pero si uno se da al diablo para superar esta situación, para practicar una brecha y abrirse paso, entonces carga quien tal hace sobre sus hombros toda la culpa de la época y arrastra su alma a la condena. Es fácil decir: ¡serenos y vigilantes! Pero muchos son incapaces de conservar la serenidad y la vigilancia a un tiempo y, en lugar de atender avisadamente a lo que en la tierra exige cuidado para que las cosas mejoren, en lugar de perseguir prudentemente la creación de un orden entre los hombres que ofrezcan, de nuevo, terreno abonado y noble marco a la obra de arte, corren, infelices, detrás de lo

imposible y se abandonan a la infernal embriaguez: así se pierden sus almas y van sus cuerpos al desolladero”<sup>12</sup>. El compositor toma tardíamente conciencia de su equívoco, apuntando el camino racional y efectivo de protesta y lucha contra la alienación del mundo anti-artístico: la creación de una nueva sociedad. Formulando una crítica tanto al mundo prosaico como a las tentativas puramente subjetiva e irracionales de trascenderlo, al mismo tiempo en que abre una perspectiva concreta de solución, la novela de Thomas Mann ofrece un panorama vivo e individualizado (artístico) de la *totalidad* de nuestra época, en su oscuridad y en su luz. La perspectiva de la comunidad auténtica, de un “orden humano” democrático y socialista, reduce la tragedia, la soledad y la impotencia de Adrian Leverkühn a un destino particular e histórico, ligado a las formas equívocas de revuelta que él adoptó; no se trata de un destino ontológico, común a todos los hombres, pero el destino de una camada social de nuestra época, esto es, de una realidad *histórica* que será –y ya está siendo- superada con la creación de una nueva sociedad. Sobre la base de un contenido que abarca la totalidad de lo real en su movimiento contradictorio, Thomas Mann puede crear una estructura formal unitaria y objetiva, desarrollando dialécticamente las tradiciones de la gran novela realista del pasado. Esto le fue posible porque, como Cervantes, Balzac o Dostoievski, Thomas Mann se apoyaba en una concepción humanista de la realidad, en la certeza de que la vida es racional y tiene un sentido, valiendo la pena luchar para que ella sea mejor y más humana.

Así, no es sólo ideológicamente que la visión humanista del mundo es más eficaz: sólo ella, también, es apta –ya que trasciende la inmediaticidad, subjetivista u objetivista, captando lo real en su esencia- para producir auténticas obras de arte. La defensa de la *humanitas*, de la integridad humana contras las fuerzas alienantes que la mutilan y destruyen, es el fundamento del arte en general. De ahí el carácter *objetivo* de la obra de arte; el verdadero sujeto de las grandes creaciones estéticas de la humanidad no es el individuo en su mera singularidad, sino las clases sociales universales, las clases que –por representar los intereses de la humanidad como un todo- poseen una visión global de la realidad humana. Las auténticas estructuras formales, expresiones universalizadas y

---

<sup>12</sup> Thomas Mann, *Doktor Faustus*, Argentina, 1984, Pág. 467.



sintéticas de relaciones humanas esenciales, tienen como fundamento una visión del mundo supra-individual e históricamente universal. Esto explica su permanencia a través del tiempo y su carácter relativamente canónico. Todas las veces que el artista expresa en su obra un punto de vista meramente subjetivo sobre lo real, el contenido se torna necesariamente unilateral e inmediato (aunque esta inmediaticidad puede aparecer como “profunda” y “refinada” gracias a recursos alegóricos) y, consecuentemente, se opera una disolución de la forma objetiva del arte, substituida por un mero experimentalismo técnico. En estos casos, el arte se confunde con el simple despotismo personal y tiende a tornarse como puramente subjetivo, hermético e incommunicable. De este modo, la unilateralización del contenido y la disolución de la forma estructural objetiva son las consecuencias de la creación de obras de arte a partir de la concepción irracionalista (subjetivista) de la realidad. No es un hecho casual, muy por el contrario, que la estética irracionalista contemporánea, fundando el arte sobre la intuición irracional y sobre la expresión de las experiencias vividas subjetivas de un “yo” fetichizado, lleve a las últimas instancias la negación romántica de los géneros artísticos, de la forma estructural objetiva, afirmando que todo arte es “poesía lírica” (Croce, etc.). En la teoría de los géneros, está implícita la concepción del arte como conocimiento (supra-individual y sujeto a leyes) de la realidad *objetiva*, como la afirmación de la riqueza y de la multiplicidad de aspectos de lo real a ser artísticamente reproducido. También en la teoría estética, por lo tanto, irracionalismo y humanismo revelan su contradictoriedad fundamental.

Definiendo el origen de la vanguardia irracionalista como “reacción del escritor a la progresiva deshumanización de la vida por obra del capitalismo triunfante”, Cesare Cases – crítico italiano de orientación lukacsiana- concluye así: “Si esta reacción no encuentra un punto de apoyo en una perspectiva (concreta, pero a veces utópica) fuera del capitalismo, ella impele necesariamente a la “vanguardia” en su doble dirección de la absolutización del sujeto y de la absolutización del objeto”<sup>13</sup>. Ya vimos, cuando hablamos de los fundamentos filosóficos de la visión irracionalista del mundo, el origen de esta falsa polarización metafísica. En términos estéticos, las tendencias que así tienen lugar se expresan como

---

<sup>13</sup> Cesare Cases, *Saggi e note di letteratura tedesca*, Turin, 1963, Pág. 330.

disolución naturalista de la forma, en el caso del objetivismo, o como disolución liricizante, en el caso del subjetivismo autoconfesional. (En la tentativa de superar esta antinomia, la vanguardia se encamina siempre en el sentido de la alegorización, esto es, de la transformación *inmediata* de una visión subjetiva en realidad eterna y ontológica). Incapaces de aprehender la realidad humana como totalidad concreta e inmanente, los vanguardistas no pueden comprender el hombre como unidad sujeto-objeto, como *praxis* creadora y orgánica. Ahora, es precisamente esta unidad que está en la base de toda auténtica reproducción artística (y realista) de lo real; para no hablar de géneros considerados objetivos, como la épica y el drama, este es el caso de la propia poesía lírica: la lírica auténtica expresa una actitud subjetiva *típica* (esto es, no meramente individual, sino particular) de cara a una realidad *objetiva*. El retroceso radical del individuo con relación a la sociedad, su soledad y limitación a un “pequeño mundo” fetichizado, conducen a la pérdida de cualquier lazo real del artista con la realidad concreta (caso en que el arte pasa a ser un mero testimonio sobre sus experiencias vividas individuales e inmediatas) y, al mismo tiempo, lleva a que se considere la realidad –sobre la cual no se puede tener más ninguna influencia- como un conjunto de cosas muertas y estáticas, de fetiches independientes entre sí. En la creación artística, al depender de la época histórica y de la personalidad del artista, la tónica puede incidir sobre uno u otro aspecto, sobre una vacía subjetividad hipostaseada o sobre una objetividad mecánica y alienada. Puede ocurrir, aún, que subjetividad y objetividad fetichizadas vengán lado a lado en la misma obra, sin ninguna ligazón orgánica entre sí o ligadas de un modo puramente alegórico y anti-artístico (es el caso de *Ulises*, de Joyce). En cualquiera de estas formas, no obstante, la unidad artística –que se fundamenta en la unidad estructural del mundo reproducido- se fragmenta y la obra fracasa o se torna problemática. (Naturalmente, una obra construida sobre esta base puede presentar algún interés técnico o de documento cultural, pero su universalidad estética estará irremediablemente comprometida).

En esta oscilación de subjetivismo y objetivismo, evolucionó el arte de vanguardia. En épocas de agudización de la inestabilidad, hay una tendencia para la aparición de obras que expresan apenas la angustia subjetiva de sus autores; en épocas de “seguridad”, de

estabilidad relativa, la angustia desaparece como fundamento subjetivo de la vanguardia y esta cae en un neo-naturalismo, en la descripción objetivista de un mundo de cosas fetichizadas y de hombres cosificados. En la novela, el subjetivismo inicial de Joyce desemboca en la abierta y cínica auto-confesión de un Henry Miller; la descripción fragmentaria de la objetividad alienada, iniciada por John dos Passos, adquirirá posteriormente en Alain Robbe-Grillet un aspecto caricatural. En el drama, el naturalismo del teatro “documental” y pseudo-épico (Rolf Hochhuth, etc.), se alterna con el monólogo pseudo-dramático de un Beckett, en *La Dernière Bande*. En la lírica, el surrealismo subjetivista cede lugar a la “poesía” mecánica del concretismo. En las artes plásticas, el *tachismo* es substituido por la pseudo-objetividad del *pop art*. En el cine, hay una permanente oscilación entre los varios “objetivismos” –presentemente, el “cine-verdad”- y las autoconfesiones caóticas del tipo de Fellini, en *Ocho y medio*<sup>14</sup>. La sucesión vertiginosa de “ismos”, de nuevas tendencias que se apoyan en orgías experimentalistas, esconde aparentemente esta monotonía fundamental de la vanguardia: el círculo vicioso de la unilateralidad objetiva y de la unilateralidad subjetiva, del punto de vista del contenido, y del neo-naturalismo y del autoconfesionalismo “lírico”, del punto de vista de la forma estructural. En la medida que evoluciona, la vanguardia se hace cada vez más un manierismo vacío, un academicismo disfrazado de “novedad radical”. La originalidad de la vanguardia se revela como pseudo-originalidad; la verdadera originalidad de la obra de arte, que permite la creación de nuevas y auténticas formas, es la que se basa en el descubrimiento de un nuevo contenido, captado en su totalidad estructural, en la multiplicidad de sus aspectos significativos<sup>15</sup>. La vanguardia se limita a descubrir y expresar los fragmentos de novedad,

---

<sup>14</sup> Analizando las artes plásticas, el marxista italiano Bianchi Bandinelli (in *Organicità e astrazione*, Milán, 1956) establece la ligazón, por un lado, entre racionalismo y realismo, y, por otro, entre visión irracionalista y mística del mundo y la disolución de las formas orgánica en el abstraccionismo. Él señala, en la pintura contemporánea, no sólo la oscilación entre abstraccionismo “objetivista (Mondrian) y “subjetivista” (Paalen), como también la tendencia al alegorismo, a la transformación de la realidad sensible en mero símbolo o ejemplo de verdades “trascendentales”, utilizando notablemente el ejemplo de Kandinski. En lo que dice respecto al cine, el lukacsiano Guido Aristarco señala la misma ligazón entre racionalismo-humanismo-realismo (Chaplin, Visconti) y entre irracionalismo-vanguardia-disolución de la forma (Fellini, Anonioni, Bergman); cf., por ejemplo, sus libros *Cinema Italiano 1960. Romanzo e antirromanzo*, Milán, 1961; e *Il Dissolvimento Della Ragione. Discorso sul cinema*, Milán, 1965.

<sup>15</sup> Entre los escritores ligados a la vanguardia, Kafka fue talvez el único en crear una forma verdaderamente original para representar los problemas de nuestro tiempo. (Nos referimos a sus cuentos, pues en cuanto novelista él es un auténtico continuador de las tradiciones del realismo fantástico de Hoffmann y de Gogol). Eso

tornados fetiches aislados de la totalidad (como la angustia y la nueva soledad), o a travestir de nuevo ciertos contenidos viejos y gastados. El impasse de la vanguardia –sea estético, sea ideológico- es radical: la disolución completa del arte se revela ahora de una forma brutal. Basta pensar en la *novveau-roman*, en el *pop art* o en la “poesía” concreta.

No es una casualidad, así, que las mayores figuras artísticas de nuestro tiempo – Thomas Mann, Cholokhov, Chaplin y Brecht (pero sólo el de la última fase y el poeta lírico)- marchen contra la corriente de la vanguardia, reencontrando en su *praxis* artística los valores ideológicos y estéticos que motivaron las grandes obras del pasado, la defensa apasionada de la *humanitas* y la recreación de estructuras formales clásicas. Cuando comparamos arriba el *Doktor Faustus* con *Ulises*, observamos en que medida el humanismo como visión subyacente del mundo permite a Thomas Mann superar los equívocos ideológicos y estéticos que hacen de la obra de Joyce, a pesar de todo su interés técnico o cultural, una novela fracasada. Gustaríamos de añadir que es talvez en el arte donde el humanismo clásico revela mejor su grandeza y su actualidad. En la denuncia de la alienación capitalista, de la mutilación del individuo y de la fragmentación de la comunidad humana, el gran arte del realismo crítico –que se apoya sobre la visión humanista del mundo- tiene mucho que enseñar a los artistas de hoy, inclusive los socialistas (recuérdese la profunda ligazón de Cholokhov con la herencia de Tolstoi). Esta ligazón dialéctica con la herencia clásica es la única condición que puede permitir, al artista contemporáneo, la creación de auténticas obras de arte que extraen su temática y su forma de los problemas centrales de nuestro tiempo. La representación de destinos humanos típicos, en su génesis y en sus consecuencias histórico-sociales, sólo puede ser posibilitada por un arte cuya visión del mundo se base en la certeza de la racionalidad de lo real, de la posibilidad de una acción creadora del hombre y en la esperanza de un futuro más luminoso. Naturalmente, el humanismo sufrió

---

se debe, en primera instancia, a haber descubierto y figurado artísticamente la *totalidad* de nuestra época, tanto en su creciente deshumanidad como en la posibilidad de una resistencia (aunque solitaria e impotente) contra ella, en un nivel de máxima abstracción y generalidad; la forma de sus novelas, así, es la de una parábola extremadamente simbólica y muy próxima de la novela tradicional, no sólo por la concentración dramática, como por la acentuación del papel de lo accidental en la vida humana. En lo esencial, Kafka supera los límites de la vanguardia y encuentra las dimensiones del auténtico realismo. Sin embargo, el carácter extremadamente problemático y único de esta forma kafkeana se torna evidente en el completo fracaso de aquellos que la tomaron como modelo fetichizado, esto es, sin partir del mismo contenido totalizante y universal de Kafka: piénsese, entre otros, en Camus e Ionesco.

transformaciones históricas, en función de la especificidad de la problemática de nuestra época; nosotros somos contemporáneos del nacimiento de un nuevo humanismo, del humanismo marxista, que demostró su vitalidad en la creación de las auténticas obras primas del verdadero realismo socialista (Gorki, Cholókhov, Makarenko, Tibor Dery, Solzhenitzin, etc.). Pero esto no excluye el hecho de que el artista burgués, cuando está concretamente ligado a las tradiciones de este humanismo clásico democrático-revolucionario, pueda también crear aún hoy obras realistas y de elevadísimo valor estético (Thomas Mann, Chaplin, García Lorca, Sinclair Lewis, Hemingway, Salinger, etc.).<sup>16</sup> Diferente de la vanguardia, el realismo crítico humanista –al denunciar la alienación– presenta perspectivas concretas, fundadas en una visión global y rica de la realidad. (Con cada vez mayor intensidad, incluso en escritores burgueses, esta perspectiva revela contornos socialistas más o menos nítidos). No se trata, naturalmente, de exigir una perspectiva falsamente optimista, que concluya necesariamente en un engañado e inocuo *happy end* (esta es una de las más justificadas críticas que se hace a la literatura socialista de la época stalinista). El realismo humanista, crítico o socialista, muestra también los aspectos trágicos de la existencia, e incluso, según los casos, a concederles un lugar central en el universo de la obra. Pero, al superar la inmediaticidad en el sentido de la aprehensión de la totalidad concreta, este es capaz de descubrir las fuerzas que se oponen a la alienación y que apuntan para la superación de la tragedia y la oscuridad, aunque estas fuerzas estén apenas en germen. Posibilitando al artista la captación de un contenido verdadero y multifacético, la visión racionalista y humanista del mundo torna posible la creación (o recreación) de auténticas formas artísticas. La defensa del arte, de su universalidad estética y de su eficacia pedagógico-social, se confunde con la defensa de la razón y del humanismo.

La lucha entre humanismo e irracionalismo –expresión ideológica de las luchas sociales entre progreso y reacción, entre democracia y obscurantismo, entre socialismo y

---

<sup>16</sup> Esta actualidad del humanismo clásico puede ser confirmada por el ejemplo de artísticas que, incluso habiendo alcanzado personalmente una concepción marxista de la realidad, permanecen en su praxis estética ligados a los valores ideológicos y a las formas artísticas propias de aquel gran humanismo burgués revolucionario. Para que quede evidente la grandeza estética e ideológica de las obras de este tipo, cito como ejemplo *Rocco e seus Irmaos*, de Visconti. (Y para la definición de Visconti-artista como “burgués conciente de sí” y como “realista crítico”, cf. Guido Aristarco, “Esperienza culturale ed esperienza originale in Luchino Visconti”, in *Rocco e i suoi fratelli*, Bolonia, 1961, Págs. 13-47.)

capitalismo- determina así la totalidad de los problemas culturales de nuestro tiempo. Ella coloca una alternativa fundamental al intelectual responsable, alternativa que se concretiza en innumerables opciones concretas: ¿Camus o Sartre?; ¿Heidegger o Lukács?; ¿Joyce o Thomas Mann?; ¿Fellini o Visconti?; ¿Beckett o Bertolt Brecht?; ¿Clarice Lispector o Graciliano Ramos? En síntesis: ¿Una fuga irracional y mistificadora de cara a los problemas cruciales de nuestra época o una lucha concreta y efectiva contra la inhumanidad y la alienación capitalista?

(1966)

# Democracia y socialismo:

## Cuestiones de principio<sup>17</sup>

Carlos Nelson Coutinho

**L**a discusión sobre los vínculos entre democracia y socialismo conoció diferentes etapas y conoce aún hoy diferentes formulaciones, tanto a nivel internacional cuanto en el Brasil. En nuestro país, que fue presentado al marxismo ya en la formulación que le fue dada por la Tercer Internacional (bautizada después de “marxismo-leninismo”), la mayoría de la izquierda afirmó durante mucho tiempo que la democracia sería, cuando mucho, apenas una etapa preliminar en el camino al socialismo, algo a ser descartado en el momento en que se diese la implantación de una “dictadura del proletariado”.

Mas tarde, sobre todo a partir de los años 70, creció la convicción – aunque casi nunca formulada con mucha claridad – de que la democracia sería un momento ineliminable no sólo de la lucha por el socialismo, sino también de su construcción y organización.

Recientemente, con todo, algunos importantes sectores de la izquierda brasileira parecen haber retornado a la vieja escisión propia de la Tercera Internacional – o sea, a la afirmación de una incompatibilidad entre democracia y socialismo –, sólo que ahora con un signo distinto: tales sectores proponen el abandono del socialismo en cuanto meta

---

<sup>17</sup> Texto publicado en CONTRA A CORRENTE. ENSAIOS SOBRE DEMOCRACIA E SOCIALISMO. Cortez Editora, 2000, Brasil. Presentado en el seminario “PT: um projeto para o Brasil” (Sao Paulo, 15-16 de abril de 1989), este texto fue publicado inicialmente en Varios autores, PT: um projeto para o Brasil. Política, Sao Paulo, Brasiliense, 1989, p.9-31 – Traducción: Brian Cañizares. Revisión: Sergio D. Gianna.

estratégica de la lucha de los trabajadores, resignándose a proponer a la izquierda el objetivo de “mejorar” el capitalismo, de compatibilizar el reino del mercado con la “justicia social”, etc., etc.

Este ensayo tiene por objetivo contribuir a la superación de estos equívocos, al intentar demostrar que democracia y socialismo no sólo no son incompatibles, sino que carecen el uno del otro para afirmar plenamente sus potencialidades. En la feliz expresión de uno de los últimos documentos del querido Partido Comunista Italiano, “la democracia no es *un camino a/ socialismo, sino el camino del socialismo*”<sup>18</sup>.

## 1. La democracia como valor universal

Es un error teórico e histórico considerar que las libertades políticas y la llamada democracia formal son propias del capitalismo. De cierto, muchas de las libertades democráticas en su forma moderna (el reconocimiento de los derechos civiles, el principio de la soberanía popular, etc.) tuvieron en las revoluciones burguesas – o, más concretamente, en los amplios movimientos populares del Tercer Estado contra el despotismo absolutista – las condiciones históricas de su génesis; y otras tantas (como el derecho de asociación, el sufragio universal e igual, etc.), aunque conquistadas por las luchas populares en oposición a la burguesía, pudieron desarrollarse y consolidarse en el cuadro del orden capitalista.

Para el materialismo histórico, con todo, no existe identidad mecánica entre *génesis* y *validez*. Fue el propio Marx quien observó que el arte de Homero no perdió su valor universal – y conservó hasta incluso su función de modelo – a pesar de la desaparición de la sociedad griega primitiva en la cual ese arte tuvo su génesis<sup>19</sup>. Aunque deba ser concretizada en cada esfera del ser social, esa observación histórica de Marx tiene alcance metodológico general. Si eso es verdad, no está en contradicción con el método marxiano afirmar que ni

---

<sup>18</sup> La expresión aparece en la resolución política aprobada por el XVIII Congreso del Partido Comunista Italiano (1989), que, infelizmente, fue el último congreso de este partido. En el congreso siguiente, realizado en 1991, el PCI se dividió, generando el Partido Democrático de la Izquierda (que, después de transformarse en Democráticos de Izquierda, confluyó ahora en un amorfo y centrista Partido Democrático) y el Partido de la Refundación Comunista (PRC).

<sup>19</sup> K. Marx, “Introducción” a *Para la crítica de la economía política*, São Paulo, Abril Cultural, 1974, p. 131.



objetivamente, con la desaparición de la sociedad burguesa donde tuvieron su génesis, ni subjetivamente, para los actores empeñados en esa desaparición, pierden su valor universal muchas de las objetivaciones o formas de relación social que componen la estructura institucional de la llamada “democracia burguesa”.

Cuando hablamos de “valor”, no tenemos en mente una norma abstracta y atemporal, que “valdría” independientemente de la historia de sus leyes, al modo del “derecho natural” de los contractualistas o del “imperativo categórico” kantiano.

El marxista György Lukács mostró como objetivaciones de valor surgen articuladas, en última instancia, con el proceso de creciente socialización del trabajo, a través del cual se da un progresivo “retroceso de las barreras naturales” (Marx) y una consecuente ampliación de la libertad humana; en ese proceso, a través del cual el hombre se crea a sí mismo, va multiplicándose y tornándose más complejas tanto las carencias como las facultades humanas. En otras palabras: surgen al mismo tiempo, en un proceso dialéctico, la carencia de determinadas objetivaciones (valiosas para la realización del hombre) y la facultad o capacidad que torna posible la satisfacción de tal carencia. Esas objetivaciones valiosas, de acuerdo con la naturaleza de la carencia, pueden darse en cualquier esfera del ser social, de la estética a la política<sup>20</sup>. Aún siendo discípula de Lukács, Agnes Heller ofreció una eficiente y sintética definición histórico materialista del valor:

“¿Qué entendemos por valor? Todo lo que forma parte del ser genérico del hombre y contribuye, directa o indirectamente, para la explicitación de ese ser genérico [...]. Los componentes de la esencia genérica del hombre son, para Marx, el trabajo (la objetivación), la socialización, la universalidad, la conciencia y la libertad [...]. Puede considerarse “valor” todo lo que, en cualquiera de las esferas [del ser social] y en relación a la situación de cada momento, contribuya al enriquecimiento de aquellos componentes esenciales. [...] El valor, por tanto, es una categoría ontológico –social y, como tal, es algo objetivo [...], independiente de las evaluaciones de los

---

<sup>20</sup> G. Lukács, *Ontología do ser social. Os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. São Paulo, Ciências Humanas, 1979, p.86 y ss.

individuos, pero no de la actividad de los hombres, pues es expresión y resultante de relaciones y situaciones sociales”<sup>21</sup>.

Las múltiples objetivaciones que forman la democracia moderna surgen como respuestas, dadas en determinado nivel concreto del proceso de socialización del trabajo, al desarrollo correspondiente de las carencias de socialización de la participación política. Aunque formen un conjunto sistemático, esas objetivaciones van desarrollándose a lo largo del tiempo, razón por la cual Lukács, al hablar de democracia, prefiere correctamente usar el término “democratización”, ya que, para él, “se trata aquí, ontológicamente, de un *proceso* y no de un *estado*”<sup>22</sup>. Esa democratización se torna un *valor* (o manifiesta su naturaleza de valor) en la medida en que contribuye a explicitar y desarrollar los componentes esenciales del ser genérico del hombre. Justifica que agreguemos al sustantivo valor, el calificativo de *universal*, el hecho –históricamente incuestionable - de que las objetivaciones democráticas son capaces de promover esa explicitación y ese enriquecimiento en diferentes formaciones económico-sociales, o sea, tanto en el capitalismo cuanto en el socialismo. El consenso hoy casi unánime en torno del valor universal de la democracia es la expresión subjetiva del un fenómeno primariamente objetivo.

Por tanto, no basta constatar el valor que continúa teniendo para las fuerzas del progreso social, en las sociedades capitalistas de hoy, la conservación y el desarrollo de las instituciones democráticas, los cuales son asegurados en gran parte, y frecuentemente en oposición a la burguesía, por la lucha organizada de los trabajadores. También es preciso afirmar que, tanto en la fase de transición al socialismo, cuanto en el socialismo realizado, continúan ocurriendo situaciones que sólo la democracia política será capaz de resolver en el sentido más favorable al enriquecimiento del género humano. En las experiencias socialistas, como la práctica demostró y demuestra, continúan existiendo intereses y opiniones divergentes sobre innumerables cuestiones concretas. El proceso gradual de extinción de las clases genera, de cierto, la tendencia a una mayor unificación social, pero eso no significa de modo alguno una completa homogeneización. Y, dado que esa unificación tendencial es una unidad en la diversidad, es necesario que tales intereses divergentes encuentren una forma

---

<sup>21</sup> A. Heller, *O cotidiano e a história*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1972, p.3 y 5.

<sup>22</sup> G. Lukács, *L'uomo e la democrazia*. Roma, Lucarini, 1987, p.25.

de representación política adecuada. Reconociendo explícitamente esa necesidad, Mikhail Gorbachov no dudó en decir – aún siendo dirigente de la ex-Unión Soviética – que la democracia es un “valor en sí”<sup>23</sup>.

De cierto, mismo desde el punto de vista estrictamente político-institucional, la democracia socialista no será la continuación directa de la democracia liberal; impulsado por condiciones económico-sociales mas favorables, el proceso de democratización podrá y deberá alcanzar nuevos niveles en el socialismo. Por un lado, deberá ocurrir la creación de nuevos institutos políticos que no existen, o existen apenas embrionariamente en la democracia liberal; por otro, tendrá lugar un cambio de función de algunos viejos institutos, como los parlamentos. Pero sería un equívoco suponer que este nuevo nivel del proceso de democratización sólo pueda manifestarse en todos sus aspectos, luego de la plena conquista del poder por los trabajadores. Así como las fuerzas productivas necesarias a la creación de un nuevo orden económico-social ya comienzan a desarrollarse al interior de la sociedad capitalista, también esos elementos de una nueva democracia – de una democracia de masas – ya se esbozan y toman cuerpo, en oposición a los intereses burgueses y a los presupuestos teóricos del liberalismo clásico, en el seno de los regímenes políticos democráticos aun bajo la hegemonía burguesa. En el primer caso, se trata de suprimir las relaciones de producción capitalistas para permitir que las fuerzas productivas puedan desarrollarse de modo adecuado a la emancipación humana; en el segundo, se trata de suprimir la dominación burguesa sobre el Estado a fin de permitir que esos institutos políticos democráticos puedan alcanzar pleno florecimiento y, de ese modo, servir integralmente a la liberación de la humanidad.

Esos nuevos institutos democráticos, expresiones de la auto-organización popular, hacen parte de lo que Gramsci llamó de “sociedad civil”<sup>24</sup>: son los partidos de masa, los sindicatos, las asociaciones profesionales, los comités de empresa y de barrio, las organizaciones culturales, etc. Es por medio de éstos que las masas populares, y en particular

---

<sup>23</sup> M. Gorbachov, “O socialismo so se renova com democracia e liberdade”, en *Em foco*, n° 55, julio de 1987, Suplemento especial, p.25. Mas cf. también Id, *Perestroika*. São Paulo, Best Seller, 1987, sobre todo p.116-142.

<sup>24</sup> Sobre este y otros conceptos gramscianos utilizados en este ensayo, cf. C. N. Coutinho, *Gramsci. Um estudo sobre seu pensamento político*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1999.

la clase operaria, se organizan de abajo hacia arriba, a partir de las bases, constituyendo lo que podríamos llamar *sujetos políticos colectivos*. La formación de éstos sujetos colectivos, no previstos o hasta incluso condenados por la teoría liberal clásica, se relaciona con los procesos de socialización de las fuerzas productivas, procesos impulsados por el propio capitalismo y, en particular, por el capitalismo tardío. Esa relación se da en dos niveles. En primer lugar, al agrupar masas humanas y diversificar sus intereses en función de una creciente división del trabajo, la dinámica del capitalismo estimula esa socialización de la política, o sea, la ampliación del número de personas y de grupos empeñados organizadamente en la defensa de sus intereses. Y, en segundo lugar, la posibilidad de que tal crecimiento de auto-organización sea satisfecho resulta también de la dinámica del propio capitalismo: fue el aumento de la productividad social del trabajo que permitió la reducción de la jornada laboral, una reducción que, al ampliar el tiempo libre de los trabajadores, se torno presupuesto para el incremento de la organización popular y de la socialización de la política. Una mediación dialéctica sobreviene entre los dos procesos: fue por haberse organizado que los trabajadores obtuvieron una reducción efectiva de la jornada de trabajo; y en la medida en que la obtuvieron, pudieron llevar adelante el propio proceso de organización. La humanidad – como decía Marx – sólo se propone tareas (en el caso: la socialización de la política) cuando existen condiciones materiales para su solución (en el caso: un grado razonablemente alto de socialización del trabajo).

Aunque las "Declaraciones de Derechos Humanos" hayan afirmado, desde el siglo XVIII, la soberanía popular – o, en otras palabras, la extensión de la ciudadanía a todos los miembros del cuerpo social -, la efectiva socialización de la política ocurrió tardíamente en los Estados liberales capitalistas. En la práctica, los primeros regímenes liberales restringieron tanto el derecho de asociación cuanto el del sufragio, limitando los privilegios políticos a la camada de los propietarios. El sufragio universal masculino, condición mínima depara la generalización de la ciudadanía en el plano formal, fue un derecho conquistado apenas – y gracias a las luchas de las clases trabajadoras – a final del siglo XIX y principios del XX; aún más tardía fue la conquista del sufragio femenino. La formación de sindicatos, a su vez, fue prohibida por los regímenes liberales en nombre de la libertad de mercado; en un

país como Francia, por ejemplo, el reconocimiento del derecho legal de asociación sindical y de huelga sólo tuvo lugar en 1884, o sea, más de diez años después de la Comuna de París. También fue relativamente tardío el surgimiento del partido político tal como lo conocemos hoy, esto es, el partido de masas, que se tornó elemento decisivo para la formación de la voluntad política en cualquier régimen liberal-democrático contemporáneo.

Y es importante observar que el primer partido político de masas fue un partido obrero, la social-democracia alemana, que – después de varios años de ilegalidad- sirvió de modelo para los partidos socialistas y obreros que surgieron en toda Europa al final del siglo XIX. Esa socialización de la política, sin embargo, no se restringió a la clase operaria: otros grupos y camadas sociales también pasaron a organizarse, como lo atestigua la expansión del asociativismo entre los sectores medios asalariados y los campesinos. Hasta incluso la burguesía se vio obligada a crear organismos colectivos fuera del Estado a fin de competir con las asociaciones obreras y populares; también ésta pasó a crear (o a hegemonizar) partidos de masa, agremiaciones clasistas, entidades culturales, etc.

En los primeros regímenes liberales, de participación restricta, el Estado aparecía prácticamente como el único actor político colectivo. Con la socialización de la política, esa situación se altera: surge una compleja red de organizaciones colectivas, de sujetos políticos de nuevo tipo, con un papel más o menos decisivo en la correlación de fuerzas que determina los equilibrios de poder. Con eso, la esfera de la política se amplía más allá del ámbito del Estado en sentido estricto, o sea, de las burocracias ligadas a los aparatos ejecutivos y represivos. Al lado del Estado-coerción, surge lo que Gramsci llamó “sociedad civil”, formada por el conjunto plural de los sujetos políticos colectivos, o, en la terminología del pensador italiano, por los “aparatos ‘privados’ de hegemonía”. Con el ingreso en la esfera pública de múltiples intereses organizados, la obtención de consenso - de la hegemonía resultante de la búsqueda de legitimación – se tornó un recurso decisivo de la acción política. Si Gramsci “amplió” la teoría del Estado que heredara de Marx, incluyendo la esfera de la hegemonía y del consenso, lo hizo precisamente para dar cuenta de los nuevos fenómenos que la socialización de la política – o sea, el proceso de democratización – introdujo en la vida social. Para Gramsci, como se sabe, esa “ampliación” del Estado caracteriza las

sociedades del tipo “occidental”, en contraste con las del tipo “oriental” en las cuales continuaría existiendo un Estado “restringido”, con clara predominancia de la coerción como recurso político, lo que resulta de la debilidad en estas últimas de la “sociedad civil” (o, lo que es lo mismo, de una escasa socialización de la política)

Cabe aquí un paréntesis: ya podemos afirmar que la sociedad brasileira, después de un largo tiempo de “orientalidad”, es hoy una sociedad “occidental” y, por lo tanto, posee un Estado “ampliado”. Eso fue reconocido, por ejemplo, en la resolución aprobada por el V Encuentro del Partido de los Trabajadores, realizado en 1987, en la cual se puede leer:

“Es preciso tener en cuenta que la sociedad brasileira ya fue capaz de desarrollar razonablemente algunas organizaciones de la sociedad civil, que poseen determinado peso en la determinación de las políticas del Estado. Y que el Estado brasileiro, aunque se haya reforzado mucho [...], no tiene condiciones de cerrarse completamente a la participación de las clases subalternas en su interior. Para conseguir consenso y legitimidad para ese Estado [...] es obligada a abrir por lo menos formalmente el Estado a la disputa de las diversas clases”<sup>25</sup>.

Esa afirmación, de clara inspiración gramsciana, resulta plena de consecuencias (no explicitada en las resoluciones de ese V Encuentro y, menos aún, en los documentos sucesivos del PT) para una estrategia de lucha por el socialismo: como veremos más adelante, si el Estado, al “ampliarse”, dejó de ser un instrumento exclusivo de una clase para convertirse en la arena privilegiada de la lucha de clases (que se traba ahora también en su interior), eso impone la necesidad de un nuevo concepto de revolución. En la medida en que el Estado brasileiro se “amplió”, entonces ese nuevo concepto debe ser válido también para nuestro país.

De modo general, podemos decir que el proceso de democratización expresado en la “ampliación” de la esfera pública generó, al mismo tiempo, un problema a ser resuelto y los medios de su solución. El problema consiste en superar la contradicción existente entre, por

---

<sup>25</sup> Partido de los Trabajadores, *Resoluções de encontros e congressos 1979-1998*. São Paulo, Fundação Perseu Abramo, 1998, p.312.

un lado, la socialización de la participación política, y, por otro, la apropiación no social de los mecanismos de gobierno de la sociedad. En esa medida, la plena realización socialista del hombre no requiere sólo la supresión de la apropiación privada de los medios de producción, que son frutos del trabajo colectivo: requiere también la eliminación de la apropiación no social (privatista) de las estructuras de poder, o sea, la realización de lo que Marx llamó “autogobierno de los productores asociados”. Superar la alienación económica es condición necesaria, mas no suficiente, para la realización integral de las potencialidades abiertas por la creciente socialización del hombre; esa realización implica también el fin de la alienación política, lo que, en rigor, se torna realidad mediante la reabsorción de los aparatos estatales por la sociedad que los produjo y de la cuál éstos se alienaran (es ese, finalmente, el sentido de la tesis marxiana del “fin del Estado”).

Ahora, el proyecto comunista de superación de la alienación política, de construcción de una sociedad autónoma y autogobernada, es también la base del proyecto democrático moderno, que recibió su más lúcida y radical formulación en el *Contrato Social* de Jean-Jacques Rousseau. El proceso de democratización consubstanciado en la socialización de la política creó los presupuestos para la concretización de esos proyectos e indicó, al mismo tiempo, los medios para su realización (que, como veremos, son distintos de los imaginados por Rousseau). ¿Cuáles son esos medios, o, en otras palabras, cuáles son las objetivaciones institucionales (aquí incluida la forma de gobierno) que permiten la más amplia realización posible, en el mundo contemporáneo, del valor universal de la democracia?

## **2. Pluralismo, hegemonía y democracia de masas**

Rousseau, como se sabe, suponía que la presencia de “asociaciones particulares” en el seno de la comunidad obstaculizaría la formación de la “voluntad general”, o sea, de aquello que él correctamente consideraba ser el presupuesto básico de un orden social efectivamente democrático; pero Rousseau también advertía, luego, en seguida, que – si tales asociaciones surgen – lo mejor es que éstas se multipliquen y proliferen. Es fácil constatar que la evolución de la sociedad moderna tornó problemáticas ambas alternativas. Por un lado, la socialización de la política – promoviendo la extensión de la ciudadanía

deseada por Rousseau – se manifestó precisamente, como vimos, a través de la creación de “asociaciones particulares” (partidos, sindicatos, movimientos sociales); y la negación de ese pluralismo, en los fascismos y en el llamado “socialismo real”, con la represión de las diversidades en nombre de una pretendida unidad monolítica, provocó una situación en la cual una autodeclarada “voluntad general” se imponía coercitivamente a la “voluntad de todos”.

Pero, por otro lado, la multiplicación en las formulaciones capitalistas liberal-democráticas de asociaciones particulares, cristalizando intereses sectoriales limitados, llevó y lleva frecuentemente a fenómenos de corporativismo salvaje, con el consecuente eclipse de la “voluntad general”; la mediación entre los intereses corporativos pasa ser ejecutada por el mercado, lo que consolida la perpetuación del orden privatista del capitalismo. *Hallamos así que, si la supresión del pluralismo conduce al despotismo totalitario, su afirmación incontrolada lleva al liberal-corporativismo*, el cual, en articulación con la burocratización del Estado, es el modo por el cual la burguesía intenta poner a su servicio, o por lo menos neutralizar, los resultados del proceso de socialización de la política. En esa medida, permanece válida la esencia de la reflexión de Rousseau, o sea: sin el predominio de la voluntad general y del interés público, el pluralismo puede ser un obstáculo a la plena afirmación de la democracia.

El desafío puesto a la izquierda democrática, por tanto, es el de buscar una síntesis entre ese predominio de la voluntad general y la conservación del pluralismo. No puedo extenderme aquí sobre esta cuestión, pero pienso que Gramsci ofreció importantes puntos de partida para enfrentar ese desafío. La “sociedad regulada” – término con el cual, para escapar a la censura fascista, él designa el comunismo – es concebida por el autor como un orden consensual, autogobernado, en el cual los conflictos pueden encontrar una solución negociada, no coercitiva. Eso implica la presencia en éste de una relación de hegemonía, o sea, de una progresiva convergencia de las voluntades particulares de múltiples grupos y camadas sociales en torno de lo que el revolucionario italiano llamó “voluntad colectiva nacional-popular”.



Pero, aunque Gramsci también defiende (tal como Rousseau) la formación de una voluntad general, no ve esta última como algo contrapuesto a la afirmación de intereses particulares. El nuevo “bloque histórico” que él propone construir – y que sería portador de la hegemonía de los trabajadores - resulta de la elevación de los intereses específicos (“económico-corporativos”) de sus varios componentes al nivel del interés “ético-político”, o universal, lo que ocurre mediante una negociación que no presupone la eliminación o represión de esos intereses particulares. El “bloque histórico”, así, sería una unidad en la diversidad. Elaborando una pauta de prioridades globales, el bloque mayoritario hegemónico podría seleccionar, de entre los múltiples intereses que representa, los que más correspondan – en cada oportunidad concreta – al interés efectivamente común del conjunto de sus integrantes. Una propuesta de ese tipo, que sintetiza dialécticamente pluralismo y hegemonía, tiene incluso la ventaja de tener en cuenta un fenómeno tornado evidente por la socialización de la política: hablamos del hecho de que la clase obrera, sin perder su centralidad, ya no es un único segmento social empeñado en promover una transformación socialista y democrática de la sociedad. La necesaria propuesta de una hegemonía de los trabajadores no puede dejar de tener en cuenta ese nuevo fenómeno.

Con todo, si Gramsci aporta indicaciones para la solución teórica del desafío, sería inútil buscar en su obra una efectiva solución para la cuestión de la *forma de gobierno* capaz de articular hegemonía y pluralismo. Por ello, una vez más, podemos constatar aquí la justeza de la observación marxiana según la cual la humanidad sólo se propone tareas que puede resolver: la socialización de la política ya creó, o por lo menos esbozó, las soluciones institucionales para la articulación entre el predominio de la “voluntad general” y la conservación del pluralismo. En el cuadro del actual nivel de complejidad social, esa articulación solicita la integración entre los organismos populares de democracia de base (creados de bajo para arriba) y los mecanismos tradicionales de representación indirecta (como los parlamentos). Si se mantuvieran abiertos a la presión de aquellos organismos populares, los parlamentos pueden adquirir una nueva función: pueden ser el punto de una síntesis política de las demandas de los varios sujetos colectivos, tornándose así la instancia institucional decisiva de la expresión de la hegemonía. A los que desconfían de esa

mediación institucional, apostando todo en una fetichización de la democracia directa, cabe recordar que tal instancia de síntesis general es imprescindible si no se quiere que los sujetos colectivos (aunque sean representativos de sectores populares) se estanquen en el nivel de la defensa corporativa de interés puramente particulares. Donde no exista una instancia democrática capaz de efectuar tal síntesis, un sustituto terminará siendo producido o por la burocracia estatal o por el mercado, o por ambos, lo que conduce a un pseudo-socialismo o a la conservación del capitalismo.

Es importante registrar que esa propuesta de una nueva forma de gobierno basada en la articulación entre democracia representativa y democracia directa ya es parte del patrimonio teórico del movimiento obrero y socialista. En 1919, combatiendo el antiparlamentarismo de los ultra-izquierdistas, el marxista austriaco Max Adler observaba que, en la ausencia de formas políticas de representación de toda la sociedad, la democracia directa de los consejos obreros y campesinos terminaría por convertirse en una representación meramente corporativa, incapaz de operar como punto de partida para una dirección general y unitaria del conjunto de la sociedad<sup>26</sup>. Por ello, tal como el “centrista” Kautsky y la “izquierdista” Rosa Luxemburg, él proponía una integración entre los parlamentos y los consejos operarios, considerando tal integración la forma institucional más adecuada a la lucha por el socialismo y su construcción.

Preocupaciones semejantes marcaron la reflexión política de los comunistas italianos, en particular la de Pietro Ingrao. Definiendo lo que se entiende por “democracia de masas” – por él concebida como una alternativa tanto al liberalismo cuanto al estalinismo –, dice Ingrao:

“Los organismos de democracia de base [...] deben ser entendidos y contruidos como reales momentos institucionalizados de intervención y de decisión, que se ligan y se articulan con la vida de las grandes asambleas electivas, de modo de asegurar una presencia difusa y organizada de las masas, propinando un golpe contra el aislamiento y el cupulismo de las asambleas y de los propios partidos políticos. Por tanto: una articulación organizada entre democracia representativa y democracia de base, capaz de

---

<sup>26</sup> M. Adler, *Conselhos operários e revolução*. Coimbra, Centelha, 1976, passim.

favorecer la proyección permanente del movimiento popular en el Estado, transformándolo"<sup>27</sup>.

Para Ingrao, en esa democracia de masas, un papel decisivo es desempeñado por el partido político, en particular por el partido (o partidos) de los trabajadores, "que – aún en sus palabras - debe saber promover en tal articulación una fuerza de síntesis general"<sup>28</sup>. Ese momento de la síntesis (o de la "voluntad general") es decisivo, ya que Ingrao está convencido de que la estrategia burguesa, en una sociedad compleja y organizada (lo que el llama sociedad "de masas"), consiste en presionar en el sentido de la corporativización y atomización de los sujetos colectivos<sup>29</sup>. La democracia de masas que el propone es la alternativa al liberal-corporativismo defendido y practicado por la burguesía contemporánea.

Cabe recordar que era en ese mismo sentido que se orientaban, tanto teórica como prácticamente, las reformas revolucionarias que fueran propuestas por Mikhail Gorbachov en su batalla por renovar, en los años 80, la entonces Unión Soviética. El hecho de que tal proyecto haya sido fragorosamente derrotado (en gran parte por la incapacidad de encaminar correctamente aquellas reformas) no anula su interés por una reflexión sobre los vínculos entre socialismo y democracia. De cierto, el empeño por la superación de estalinismo y del brejnevismo fue presentado, en un primer momento, como una retoma del proyecto originario de Lenin y los bolcheviques, un proyecto que – a pesar de muchas ambigüedades – presentaba en sus inicios trazos democráticos y hasta libertarios (como la insistencia en la necesidad de extinguir el Estado). Pero el hecho es que, independientemente de su justificación ideológica, la propuesta reformista-revolucionaria liderada por Gorbachov representaba, en puntos sustantivos, una ruptura con la tradición bolchevique. Ya nos referimos al hecho de que Gorbachov consideraba la democracia como un "valor en sí", lo que significaba un efectivo distanciamiento de las posiciones de Lenin,

---

<sup>27</sup> P. Ingrao, *Masse e potere*, Roma, Editori Riuniti, 1977, p. 90-91. Esa noción de "democracia de masas" lleva a Ingrao a concretizar el concepto de hegemonía mediante su articulación con el pluralismo: "Hablamos hoy de hegemonía y de pluralismo. Diría de modo más preciso: hegemonía de la clase obrera en el pluralismo; batalla por una hegemonía obrera que se explicita en el pluralismo. Es una formula que no se limita a indicar una dirección de la clase obrera fundada en el consenso: es una formula que ya alude a una precisa *forma política y estatal* del consenso" (Ibid., p. 240).

<sup>28</sup> Ibid.

<sup>29</sup> P. Ingrao, *Crise e terceira via*, São Paulo, Ciências Humanas, 1981, sobre todo p. 23 y ss.

para el cual, como se sabe, la democracia debe ser siempre adjetivada (no habría democracia “pura”, sino sólo “burguesa” o “proletaria”)<sup>30</sup>.

Más allá de eso, la propuesta gorbachoviana – al mismo tiempo en que retomaba el núcleo del proyecto democrático-radical del marxismo (el autogobierno de los trabajadores, fundado en la participación popular autónoma y organizada) – recogía también importantes elementos de herencia liberal, como, por ejemplo, la idea de la división de los poderes: la defensa explícita de un Estado socialista de derecho tenía como núcleo, más allá de la propuesta de una justicia independiente, también la revalorización del papel de los parlamentos en cuanto mecanismos de representación indirecta de los varios segmentos de la población y de las diferentes corrientes de opinión. En la propuesta gorbachoviana, había así – en oposición a la tradición bolchevique – un claro rescate del pluralismo, no sólo organizacional (derecho de asociación y de representación de diferentes organismos de la “sociedad civil”), sino también institucional (la división del poder como medio de limitarlo). Por consiguiente, aunque no se usase la expresión, la forma de gobierno que Gorbachov decía considerar adecuada al socialismo era similar a aquella que Ingrao llamó “democracia de masas”.

La necesidad que se impone a los socialistas de recoger elementos de la tradición liberal, con todo, no debe ocultar las diferencias sustantivas que existen entre la concepción liberal y la concepción marxista de la democracia<sup>31</sup>. Uno de los principales puntos de discriminación parece residir, precisamente, en el concepto de hegemonía. Para el liberalismo, particularmente en sus versiones más recientes, democracia es sinónimo de

---

<sup>30</sup> Cf., por ejemplo, V. L. Lenin, *O Estado e a revolução*. São Paulo, Global, 1987, passim.

<sup>31</sup> Lo más correcto, a pesar de la aparente redundancia, sería decir concepción *democrática* de la democracia, ya que Rousseau – al distinguir entre la voluntad de todos y la voluntad general – anticipó la problemática gramsciana de la hegemonía. Nada más ajeno al pensamiento de Rousseau que la actual concepción minimalista de la democracia, propia de los liberales contemporáneos (de J. A. Schumpeter a G. Sartori), que reducen la democracia a la aplicación de algunas “reglas de juego”, la principal de las cuales sería aquella que prevé la selección periódica de “elites” a través de elecciones. Ahora, vale para tales “demócratas” la ironía con que Rousseau se refería al “pueblo inglés”, que – según el ginebrino – “piensa ser libre y mucho se engaña, pues solo lo es durante la elección de los miembros del parlamento; una vez estos electos, éste es esclavo, no es nada” (Cf. *Du contrat social*, ed. Cit., p. 429). Para Rousseau, en clara oposición a los liberales, democracia implica no sólo igualdad económica y social, sino también la permanente participación política del conjunto de los ciudadanos (sobre eso, cf. Coutinho, “Crítica e utopia em Rousseau”, En *Lua Nova, Revista de cultura e política*. São Paulo, N° 38, 1996, P.5-30).

pluralismo, al paso que la presencia de la hegemonía indicaría una situación de totalitarismo o de despotismo<sup>32</sup>. Los socialistas que consideran la democracia como valor universal no deben aceptar esa falsa alternativa. Como vimos, la democracia de masas, en cuanto forma institucional de gobierno más adecuada a la socialización del poder en el mundo moderno, reconoce el pluralismo, o sea, la autonomía y la diversidad de los múltiples sujetos colectivos, además de sostener la división del poder por medio de su descentralización; ese reconocimiento del pluralismo, con todo, no anula – antes, impone – la búsqueda constante de la unidad política, de la formación de una voluntad general o colectiva, hegemónica, a ser construida por la vía de la negociación y del consenso. Deben ser consensualmente establecidos no sólo los contenidos concretos en torno de los cuales agregar un bloque hegemónico, sino también los procedimientos formales (las famosas “reglas de juego”) que irán a reglamentar las disputas políticas entre los diferentes bloques y las diferentes propuestas hegemónicas. Y, si estamos delante de una situación de pluralismo, entonces es evidente que, entre esas reglas, debe estar la de la alternancia del poder, a ser practicada si y cuando un bloque gobernante pierda el consenso mayoritario. Muchas décadas de experiencia del llamado “socialismo real” demostraron suficientemente que, cuando no existen los aspectos “formales” o “procedimentales” de la democracia, se pierden también sus elementos “sustantivos”. Por tanto, la relación de la democracia de masas (o socialista) con la democracia liberal no es una relación de negación, sino de *superación dialéctica*: la primera cancela, conserva y eleva a nivel superior las conquistas de la segunda.

---

<sup>32</sup> Para Robert A. Dahl, el principal teórico norteamericano del pluralismo liberal, la forma posible de democracia en el mundo moderno es lo que él llama “poliarquía”, o sea, un régimen en el cual múltiples minorías participan de la competencia política; como Dahl supone que las mayorías no se forman de modo estable, lo contrario de la poliarquía sería la “hegemonía” (para él sinónimo de dictadura), o sea, el gobierno de una o de pocas minorías, donde habría baja o ninguna competitividad (Cf. R. A. Dahl, *Poliarquía, participação e oposição*. São Paulo, Edusp, 1997, p.25 y ss). Cabe registrar, con todo, que – a pesar de los indiscutibles límites liberales de Dahl – su concepción de democracia es mucho más rica e inclusiva que aquella de Schumpeter, Sartori y otros; en la medida en que éste llega a admitir la posibilidad de que un “socialismo de mercado” pueda ser más compatible con la “poliarquía” que un orden económico social en que predominen grandes empresas capitalistas (cf. Por ejemplo, R. Dahl, *Um prefácio à democracia econômica*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1990). El pensador norteamericano diverge claramente del neoliberalismo, el cual – en autores como Hayek o Friedman – revela preferir claramente los principios del liberalismo económico de aquellos del liberalismo político. Los marxistas deben estar atentos a esas significativas divergencias en el seno del pensamiento liberal contemporáneo.

### 3. Por un reformismo revolucionario

El proceso de democratización que deriva de la socialización de la política alteró, como vimos, la naturaleza del Estado capitalista. De cierto, la tentativa de vaciar los parlamentos a través de la creciente burocratización de los aparatos del Estado, aliada a la corporativización de los sujetos colectivos, obstaculiza la plena realización del control democrático (o social) del poder, haciendo que éste último permanezca subordinado, en última instancia, a la dominación burguesa. El hecho, por ello, es que el Estado capitalista se “amplió”: éste no es más un simple “comité ejecutivo de la burguesía” (como Marx y Engels lo definieran en 1848), ya que fue obligado a abrirse a las demandas provenientes de otras clases y camadas sociales; con eso, éste se tornó la expresión, como diría Poulantzas, de la “condensación material de una correlación de fuerzas entre clases y fracciones de clases”, aunque siempre bajo la hegemonía de una de ellas<sup>33</sup>. “Concesiones” pasaron a ser uno de los elementos esenciales del modo de obtener legitimación por parte del Estado capitalista contemporáneo.

Esa alteración en la naturaleza del Estado capitalista determinó un cambio sustantivo en la estrategia del movimiento obrero y socialista. En las formaciones sociales donde no ocurrió una significativa socialización de la política – donde, por tanto, no existe una “sociedad civil” pluralista y desarrollada -, la lucha de clases se traba predominantemente en torno a la conquista del Estado-coerción, mediante un “asalto revolucionario”; es lo que ocurre en las sociedades que Gramsci denominó “orientales”. Ya en las sociedades “occidentales”, donde el Estado se “amplió”, las luchas por transformaciones radicales se traban en el ámbito de la “sociedad civil”, apuntando a la conquista del consenso de la mayoría de la población, pero se orientan, desde el inicio, en el sentido de influir y de obtener espacios en el seno de los propios aparatos del Estado, ya que éstos son ahora permeables a la acción de las fuerzas en conflicto. En el primer caso, la estrategia se orienta a la “guerra de movimiento”, hacia un choque frontal, “explosivo” y concentrado en el

---

<sup>33</sup> N. Poulantzas, *L'État, le pouvoir, se socialismo*. Paris, PUF, 1978, p. 140. Para una discusión más detallada sobre la cuestión del Estado, cf. C.N. Coutinho, “A dualidade de poderes: Estado e revolução no pensamento marxista”, en Id., *Marxismo e política*. São Paulo, Cortez, 1994, p. 13-69.

tiempo, teniendo como meta la conquista inmediata del Estado; en el segundo, el centro de la lucha está en la “guerra de posiciones”, en la conquista paulatina de espacios al interior de la “sociedad civil” y, a través y a partir de ella, en el propio seno del Estado. Obligado a negociar para obtener legitimidad, el Estado capitalista “ampliado” – al depender de la correlación de fuerzas existente en la “sociedad civil” – puede atender a importantes reivindicaciones de las masas trabajadoras organizadas. El avance de la democratización política es, al mismo tiempo, condición y resultado de un proceso de transformaciones también en las esferas económica y social.

Si la posibilidad de obtener conquistas substantivas a través de reformas depende, por un lado, de la consolidación de un espacio político democrático, depende también, por otro, de importantes alteraciones en la dinámica de la acumulación capitalista. En 1848, cuando Marx y Engels escribieron el *Manifiesto Comunista* (en el cual definieron el Estado como un “comité que administra los negocios comunes de la clase burguesa como un todo”), la lucha de clases les aparecía como “la guerra civil más o menos oculta [...], hasta el punto en el que ésta estalla en revolución abierta y el proletariado funda su dominio a través del derrumbe violento de la burguesía”<sup>34</sup>.

Una teoría “restricta” del Estado, por tanto, se combinaba con una teoría “explosiva” y violenta de la revolución socialista. Ambas teorías derivaban de la suposición, expresa también en el *Manifiesto*, de que la dinámica de la acumulación capitalista hacía que la burguesía fuese incapaz de “asegurar la existencia de su esclavo” (el trabajador asalariado), condenándolo así a la pauperización absoluta. El aumento del lucro, condición para la reproducción ampliada del capital, tendría como necesaria contrapartida la reducción del salario del trabajador o el aumento de la jornada de trabajo. El único medio que restaría al trabajador para garantizar su supervivencia, mismo biológica, sería derrumbar el capitalismo lo más rápidamente posible. Con ello, el trabajador nada tendría que perder, “excepto sus cadenas”.

---

<sup>34</sup> K. Marx y F. Engels, *Manifiesto do Partido Comunista*, en Vários autores, *O Manifesto Comunista 150 anos depois*. Rio de Janeiro/São Paulo, Contraponto/Fundação Perseu Abramo, 1998, p. 10 y 19.

No es casual que la revolución socialista apareciese entonces, a nuestros dos autores, como algo inminente; y tampoco es causal que ellos concibiesen esa revolución de acuerdo al paradigma jacobino desarrollado por Auguste Blanqui, esto es, como fruto de la acción de una aguerrida vanguardia de pocos y corajosos combatientes. Ahora bien, considerar como válida aún hoy la estrategia propuesta en el *Manifiesto* es, como mínimo, prueba de agudo anacronismo. Los análisis y, sobre todo, las propuestas prácticas de Marx y Engels en el *Manifiesto* ya eran problemáticas en 1848 (revelándose, por ejemplo, demasiado optimistas), pero registraban entonces elementos esenciales de la situación real. En el protocapitalismo, la explotación del trabajador se daba mucho más por la extracción de la plusvalía absoluta que por la de la plusvalía relativa, o sea, mucho más por la intensificación de la jornada de trabajo y/o por la reducción del salario real, que por el aumento de la productividad, lo que implicaba procesos de pauperización absoluta; también es verdad que el bajo grado de socialización de la política no tornaba posible proponer un modo de acción efectiva sobre el poder de Estado que no fuese su conquista completa e inmediata por medio de un “asalto revolucionario”.

Sin embargo, el hecho es que esa situación se alteró radicalmente en la segunda mitad del siglo XIX y, en particular, en el siglo XX<sup>35</sup>. La lucha de clases, en los países capitalistas más desarrollados, dejó de manifestarse como una “guerra civil más o menos oculta” y pasó a asumir la forma de una larga y progresiva batalla – en la cual los trabajadores fueron muchas veces victoriosos – por la conquista de derechos políticos y sociales. La base económica de ese cambio fue dada por el aumento creciente de la productividad del trabajo (resultado, en gran parte, de las luchas obreras por mejores salarios), lo que llevó a que la explotación del trabajo pasase a ser ejecutada, sobre todo, a través de la extracción de la plusvalía relativa; eso permite un aumento simultáneo de lucros y salarios y, por consiguiente, abre espacio para negociaciones y “concesiones”. El proceso

---

<sup>35</sup> Marx tuvo en cuenta tales alteraciones, sobre todo en el plano económico: en *El Capital*, cuyo primer volumen es de 1867, no aparece más la teoría de la pauperización absoluta. Engels, en 1895, indicó abiertamente las alteraciones en el plano político; afirmó que eran anacrónicas la táctica y la estrategia propuestas en el *Manifiesto*, y llegó a decir que “todos los Estados modernos [...] son producto de un contrato [...] entre los príncipes y el pueblo” (cf. F. Engels, “Introdução” a K. Marx, *As lutas de classe na França*, en Marx-Engels, *Obras escolhidas*. Rio de Janeiro, Vitória, 1956, v.1, p. 104-123).



de democratización a que antes aludimos es uno de los resultados que esa nueva forma de la lucha de clases produjo en el plano político-institucional. Más importantes victorias fueron obtenidas también en el terreno de los llamados derechos sociales: basta aquí pensar en la trayectoria que va de la primera medida de limitación legal de la jornada de trabajo, hasta el conjunto de derechos sociales reconocidos por el *Welfare State*. Es importante recordar que, cuando la primera medida de limitación de la jornada de trabajo fue promulgada en Inglaterra, en la década de 1860, Marx dijo que se estaba delante de la primera victoria de la economía política de la clase obrera sobre la economía política del capital<sup>36</sup>. Esa primera "victoria" – así caracterizada porque imponía una limitación de las leyes del mercado y, en esa medida, introducía elementos de una lógica no capitalista en la esfera de las relaciones económicas – indicaba un hecho nuevo, muchas veces confirmado en seguida: se torna posible obtener, aún al interior de la economía capitalista y bajo la dominación del Estado burgués, el reconocimiento y la satisfacción de expresas demandas de las clases subalternas.

No fue casualidad, así, que el sector mayoritario del movimiento obrero y socialista de los países "occidentales" (en el sentido gramsciano de la expresión) pasó a adoptar una política reformista: sin vacilaciones, en el caso de la social-democracia después de la guerra de 1914-1918; con vacilaciones cada vez menores, en el caso del comunismo occidental después de la experiencia de los Frentes Populares de los años 30. Entusiasmado con la posibilidad de "concesiones" por parte del Estado capitalista, Eduard Bernstein fue el primero en proponer claramente, ya en 1898, que los partidos socialistas abandonasen la lucha por el "objetivo final" y se empeñasen en un "movimiento" progresivo de reformas constantes<sup>37</sup>. Aunque Bernstein hubiese sido políticamente derrotado cuando formuló su propuesta, esta se tornó paulatinamente hegemónica en el ala mayoritaria del movimiento obrero occidental, o sea, en la social-democracia. Considero ha llegado el momento de

---

<sup>36</sup> "Esa lucha sobre la restricción legal de la jornada de trabajo [...] afectaba de hecho la gran lucha entre el dominio ciego de las leyes de la oferta y la demanda, contenido de la economía política burguesa, y la producción social controlada por la previsión social, contenido de la economía política de la clase obrera. Consecuentemente, a ley de la jornada de diez horas no fue sólo un gran éxito práctico; fue la victoria de un principio, por primera vez, a plena luz del día, la economía política burguesa sucumbía ante la economía política de la clase obrera" (K. Marx, "Manifesto de lançamento da Associação Internacional dos Trabalhadores", en Marx-Engels, *Obras escolhidas*, Rio de Janeiro, Vitória, v. 1, 1956, p. 354).

<sup>37</sup> E. Bernstein, *Socialismo evolucionário*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1997, passim.

superar definitivamente los anatemas resultantes de la división del movimiento obrero en 1917 (división por cual, de cierto, la social-democracia es en gran parte responsable) y reconocer claramente que esa opción de los social-demócratas por el reformismo, posibilitó a las clases trabajadoras de “Occidente” significativas y duraderas conquistas sociales y democráticas, ciertamente más amplias – sobre todo en lo que se refiere a la democracia – que aquellas obtenidas en los países “orientales” que siguieron un camino no capitalista (en los países del llamado “socialismo real”).

Ese reconocimiento es hoy condición para superar el antagonismo entre “comunismo histórico” y social-democracia, que se tornó poderoso obstáculo al fortalecimiento del movimiento de los trabajadores en su lucha mundial por el socialismo y por la democracia. Eso no significa, con todo, que se deba abandonar la crítica a los límites del movimiento social-demócrata, expresados sobretudo en la incapacidad de transformar el significativo proceso reformista que desencadenó en un efectivo movimiento de superación de la lógica del capital y de sus más evidentes contradicciones (desempleo estructural, degradación del medio ambiente, fenómenos de apatía y de alienación, etc.). El gran producto histórico de la social-democracia – el *Welfare State* – atraviesa hoy una seria crisis, que se expresa, por una lado, en una “crisis fiscal del Estado” (con todas sus consecuencias) y, por otro, en un cada vez mayor “déficit de legitimidad”<sup>38</sup>. No puedo aquí, siquiera sumariamente, discutir las causas de esa crisis del *Welfare* o abordar los problemas teóricos y prácticos que hoy deparan a la social-democracia. Quisiera simplemente decir que, en mi opinión, los límites del reformismo social-demócrata tienen dos manifestaciones principales, articuladas entre sí, una en el terreno económico, otra en el terreno político. Discutirlas, aunque brevemente, me permite indicar los aspectos principales de un reformismo alternativo, o sea, de un “reformismo revolucionario”.

En el plano económico, el límite del reformismo social-demócrata reside en el hecho de que la ampliación creciente de los derechos sociales es, a largo plazo, incompatible con la

---

<sup>38</sup> Las expresiones “crisis fiscal del Estado” y “déficit de legitimidad” son, respectivamente, de James O’ Connor (*The Fiscal Crisis of the State*, New York, St. Martin’s Press, 1973) y Jürgen Habermas (*Crise de legitimação no capitalismo tardio*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2002).

lógica de la acumulación capitalista. Tal vez se pueda hacer aquí una analogía con la teoría marxiana del salario. Para Marx, la fijación del salario oscila entre dos límites, un límite mínimo (establecido por la reproducción del trabajador, concebida en términos no sólo biológicos, sino también “histórico-morales”) y un límite máximo (determinado por la posibilidad de lucro para quien compra fuerza de trabajo, esto es, por la posibilidad de conservar una tasa de acumulación que estimule la inversión). Entre esos dos límites, lo que va a decidir el punto concreto donde se fija el salario es la correlación de fuerzas entre trabajadores y capitalistas<sup>39</sup>. Creo que el ámbito de la implementación de políticas sociales al interior del capitalismo tiene límites análogos: por un lado, a no ser que se rompan las reglas consensuales que fundamentan un orden político liberal-democrático, no es posible reducir el nivel de satisfacción de las demandas contempladas por las políticas sociales a punto de situarlo debajo del límite mismo (fijado también con la inclusión del componente “histórico-moral”); pero, por otro lado, conservada la lógica de la acumulación capitalista, no es posible ampliar ese límite más allá del punto en que tal ampliación, al imponer un aumento excesivo de la tributación y del déficit público, termine por bloquear la reproducción del capital global (es importante subrayar que tales límites no son abstractos, sino que asumen precisas dimensiones concretas en cada situación histórica y/o nacional específica).

Si la existencia del límite mínimo dificulta el completo desmonte del *Welfare State* propuesto en los programas neoliberales de la nueva derecha, la existencia de un límite máximo torna cada vez más problemática la tentativa de profundizar las reformas en el marco del capitalismo. Renunciar a las reformas y adoptar paradigmas neoliberales ha sido, infelizmente, la alternativa de la mayoría de los partidos social-demócratas, sobre todo de los que están hoy en el gobierno. Otra alternativa, por ello, sería precisamente la radicalización de la política de reformas: en este caso, el objetivo debería ser la obtención del consenso político necesario para reformas de nuevo tipo, efectivamente estructurales, que tengan como objetivo la progresiva construcción de una nueva lógica de acumulación y de inversión, no más centrada en la búsqueda de lucro y en la satisfacción del consumo puramente privado, sino en el crecimiento del bienestar social y de los consumos colectivos.

---

<sup>39</sup> K. Marx, *O Capital*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, Livro I, 1998, p.613 y ss.

Eso demanda modificaciones en el estatuto de la propiedad, que lleven a un efectivo control público (no necesariamente estatal) de los sectores-clave de la economía; no se trata de eliminar el carácter mixto de la propiedad (expresión del pluralismo en el mundo económico), pero sí de hacer que el sector público – con control público - se torne el sector hegemónico, lo que implica concebir también la propiedad como un derecho social.

En el plano político, el límite del reformismo social-demócrata ha consistido en su incapacidad de superar una visión “neutra” e “instrumental” de la burocracia estatal. En la medida en que se atribuye a la burocracia estatal el papel de agente principal de ejecución de las políticas de reforma, la ampliación de los derechos sociales en el capitalismo ha asumido fuertes trazos de aquello que Gramsci llamó “revolución pasiva”: continuando el ejercicio de sus funciones tradicionales “mediadoras”, los aparatos burocráticos ciertamente recogen las demandas populares de reforma, pero sólo las satisfacen luego de “seleccionarlas” y “conciliarlas” con las demandas de otros sectores y de tornarlas así compatibles, en última instancia, con los intereses de la reproducción del capital<sup>40</sup>. Una política “activa” de reformas, dirigida efectivamente a la superación del capitalismo, requiere un cambio radical en el aparato de Estado: eso significa ciertamente una alteración de la dirección política, con el control efectivo de la máquina de Estado por las fuerzas renovadoras; significa también una desburocratización del modo de hacer política, con la consecuente transferencia de la ejecución de las reformas a los sujetos colectivos interesados en su realización (no siempre, por tanto, serán los mismos actores quienes realicen las varias reformas: diferentes alianzas pueden ser concebidas en cada caso concreto, pero siempre bajo la dirección política unitaria de un bloque hegemónico). *No hay reformas radicales en el orden económico y social sin una concomitante reforma radical de la máquina de Estado*. En otras palabras: sólo en una democracia de masas, donde el protagonismo político se traslade progresivamente hacia un Estado controlado por la

---

<sup>40</sup> Un análisis de la acción de la social-democracia como manifestación de “revolución pasiva” se encuentra en Christine Buci-Gluksmann y Göran Therborn, *Le défi social-démocrate*, París, Maspero, 1971. El modo por el cual el aparato burocrático del Estado “selecciona” las demandas y las hace compatibles con el orden capitalista, fue muy bien analizado por Claus Offe “Dominação de classe e sistema político. “Sobre a seletividade das instituições políticas”, en Id., *Problemas estruturais do Estado capitalista*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1984, p. 140-177.

sociedad civil y sus actores, es posible hacer que una política consecuente de reformas de estructura, conduzca gradualmente a la superación del capitalismo. Es en esa exacta medida que la lucha por la democracia y la lucha por el socialismo son dos caras solidarias de la misma moneda.

Por tanto, al contrario de lo que suponía Bernstein, no se trata de abandonar el “objetivo final” cuando se opta por una política centrada en las reformas: es el “objetivo final” – o, más precisamente, el proyecto de una nueva sociedad – el que dará la pauta para la jerarquización de las reformas, para la definición de los actores (y de las alianzas) que pueden ejecutarlas, para la constante evaluación de su éxito y de su fracaso. *Un reformismo que tiene como objetivo explícito profundizar la democracia y superar el capitalismo es un reformismo revolucionario.* En las sociedades donde el Estado se “amplió”, como es el caso de Brasil, ese reformismo radical es el nuevo nombre de la revolución.

## Pluralismo: dimensiones teóricas y políticas<sup>41</sup>

Carlos Nelson Coutinho

**D**ebo decir inicialmente que ya me estoy transformando, progresivamente, en un asistente social. Hallo que voy a pedir un diploma honorario; en lo mínimo, ya experimento las angustias de la profesión.

Voy a intentar hacer una exposición sobre el pluralismo, que no sea excesivamente larga, pero que plantee algunas cuestiones que me parecen fundamentales, intentando después esclarecerlas en el debate que seguirá.

Podemos, previamente, definir dos dimensiones básicas, o principales, en el abordaje del pluralismo. Podríamos llamar a la primera de pluralismo en cuanto fenómeno social y político, con todas las implicancias que ese fenómeno tiene en la teoría de las Ciencias Sociales y, muy particularmente, en la teoría política. Y, en segundo lugar – lo que tal vez sea el asunto más complejo –, el pluralismo en la construcción del conocimiento, esto es, las implicancias del pluralismo en la cuestión de la epistemología.

---

<sup>41</sup> Texto publicado en CADERNOS ABEES N° 4 – Associação Brasileira de Ensino de Serviço Social. **Ensino em serviço social: pluralismo e formação Profissional.** Cortez Editora, Mayo de 1991, Brasil. Traducción: Manuel W. Mallardi, Revisión: Brian Cañizares.

**1.**

En cuanto al primer punto – la cuestión del pluralismo como fenómeno social y político –, considero que es interesante comenzar diciendo que, como cuestión teórica, ese es un fenómeno del mundo moderno. Diría que del mundo burgués, esto es, del mundo generado por la ascensión de la clase burguesa y por la construcción del capitalismo.

Si observamos, por ejemplo, el mundo griego y, particularmente, la democracia griega, veremos que los griegos no conocen el pluralismo. Los griegos subordinan claramente lo privado a lo público. Tal vez, ni conozcan la esfera de lo privado, y son intolerantes, en relación con las diferencias individuales.

Todos ustedes deben haber oído hablar del proceso que condeno a Sócrates a muerte, acusándolo de tener una religión diferente de la religión de la ciudad. O sea, había en Atenas un orden político y social profundamente democrático, por lo menos para los ciudadanos – lo que excluía a mujeres, extranjeros y esclavos –, pero no había esa concepción de la diferencia como algo positivo, esto que llamamos, hoy, pluralismo.

En el mundo moderno, esa concepción de pluralismo está muy ligada a una nueva visión del hombre, o sea, a la visión individualista del hombre. Toda la concepción moderna del mundo – y, particularmente, el pensamiento liberal del inglés John Locke, que es su mejor expresión en un primer momento – tiene una preocupación muy grande en valorizar al individuo.

Eso es extremadamente nuevo en relación con el mundo antiguo. El mundo antiguo valoriza esencialmente la comunidad, la polis, mientras que el mundo, por lo menos las figuras iniciales más representativas – pienso aquí, por ejemplo, en Maquiavelo, en Hobbes, en Locke – valoriza sobretodo al individuo.

Esa valorización se basa en la idea de que los individuos tienen derechos naturales inalienables en relación con la comunidad y con la sociedad. Esa es la idea que fundamenta al contractualismo, o al iusnaturalismo que está en la raíz del pensamiento liberal moderno. La comunidad es vista como algo que resulta de la suma de intereses privados. Entonces, el pensamiento liberal valoriza esencialmente el conflicto, la idea de que el conflicto es algo positivo; valoriza la pluralidad de intereses y valoriza las diferencias.

Toda la concepción de Locke, por ejemplo, se basa en la idea de que hay progreso porque las personas son diferentes. Esto se manifiesta en la división del trabajo, en la interacción social, en diferencias que conducen hasta la desigualdad, pero la diferencia es vista como un factor positivo en el orden social y en el progreso social.

Por otro lado, otro concepto clave del pensamiento liberal (y, particularmente, en el pensamiento de Locke) es la defensa de la tolerancia, la defensa de la diferencia, la afirmación del valor de la tolerancia de las religiones distintas a la propia religión. Esa defensa de la tolerancia resalta la importancia que pasa a tener lo diferente en la concepción liberal del mundo.

Otro elemento clave del pluralismo va a surgir más tarde con Montesquieu, con la idea de la división de poderes, con la idea de que es preciso limitar el poder y que la única forma de limitar un poder es crear otro poder.

De allí se crea también, en el pensamiento liberal, la idea del pluralismo institucional. Quiere decir, no hay un único poder, sino que existen diferentes poderes que expresan diferentes movimientos de la sociedad. Y eso es una condición para limitar el poder.

Finalmente, otro elemento importante del pluralismo y que también surge en el interior de la tradición liberal – particularmente en ese caso, de la tradición neoliberal,



en el siglo XIX, con Stuart Mill – es la idea de la defensa de los derechos de las minorías.

Hasta entonces, el pensamiento liberal y el pensamiento democrático acentuaban, sobre todo, la cuestión de la mayoría. La regla fundamental de la liberal-democracia sería la regla de la mayoría. Pero comienza a surgir, en el siglo XIX, la idea de que la mayoría puede ejercer una tiranía sobre las minorías, impidiendo la plena explicitación de las individualidades y de la libertad de los diferentes.

Hay ahí un momento ambiguo, porque el pensamiento neoliberal, en verdad, está asustado con el avance de la participación popular y, por lo tanto, con la formación de las mayorías. Pero, al mismo tiempo, se coloca una importante cuestión: impedir que la creación de mayorías, que es algo absolutamente necesario en la democracia, degenera en una opresión de la especificidad, de la individualidad y de la libertad de los diferentes de los mayoritarios.

Por lo tanto, en el cuadro del pensamiento liberal, surgen cuatro valores que se podrían considerar valores pluralistas.

En primer lugar, la idea de la positividad del conflicto, la concepción del conflicto como un fenómeno positivo. En el tradicional, y hasta en Hobbes, - que es un pensador moderno, pero aun no liberal –, está la idea de que el conflicto desagrega la sociedad, de que el conflicto es ruin para con la sociedad. Hay una valorización positiva en el pensamiento liberal y eso es un elemento básico del pluralismo. Se defiende el pluralismo porque se juzga que la diferencia y, eventualmente, hasta la competencia, son factores positivos.

Un segundo valor del pluralismo, que surge en el interior del liberalismo, es la idea de la tolerancia, la afirmación del valor positivo de la tolerancia en relación con las opiniones, propuestas, y opciones diversas.

Un tercer valor es la idea de la necesaria división de los poderes como condición de impedir la formación de un poder absoluto y, como tal, despótico.

Y, finalmente, la idea del derecho de las minorías.

Quería resaltar, - y hallo importante destacar esto - que los cuatro valores surgen en el interior del pensamiento liberal y, de cierto modo, sirven a la consolidación y expansión de la formación social capitalista, es decir, del orden individualista burgués. Pero también sirven a la expansión de la individualidad humana. Y, como tal, son también un factor decisivo - y veremos esto un poco más adelante - de la formación de una democracia efectivamente moderna.

Como se sabe, el pensamiento democrático moderno, que tiene su matriz en Rousseau, surge con una colocación marcadamente no individualista. La preocupación fundamental de Rousseau es la construcción de una voluntad general, de una voluntad que se base en el interés común, y sobre la cual se funda la soberanía popular. Rousseau hace una distinción entre la voluntad general, que se basa en el interés común, y la voluntad de todos, que es la suma de muchos intereses privados. Y coloca claramente a la comunidad como un valor encima de la individualidad. Para Rousseau, lo público está encima de lo privado. Lo curioso es observar que Rousseau parte de la idea de que, para que se obtenga la construcción de esa voluntad general, de esa voluntad colectiva, es bueno que no existan - él llega a decir que no deben existir - asociaciones particulares en el interior de la comunidad, del Estado. Cada asociación particular de ese tipo tendría su propia voluntad general y, con eso, podría bloquearse la formación de la voluntad general efectivamente colectiva.

O sea, en ese pasaje de su obra El contrato social, Rousseau condena explícitamente al pluralismo político. Luego, en la frase siguiente, el dice: si es necesario que haya asociaciones particulares dentro del Estado, ellas deben ser la mayor cantidad posible, se deben multiplicar en gran cantidad.

Ahora, en la práctica, en la época histórica posterior a Rousseau, lo que ocurrió fue que la soberanía popular rousseauniana – quiere decir, la participación de todos en la formación de la voluntad política – ocurre precisamente a través de la creación de asociaciones particulares. A través de la formación de los sindicatos, del sufragio universal, de la creación de los partidos políticos es que se fue construyendo eso que se llama “socialismo de la política” y que torno efectivamente viable la práctica de la soberanía popular. En fin. Fue de ese modo que se constituyó aquello que Gramsci llamo “sociedad civil”, el conjunto de aparatos “privados” de hegemonía, por medio de los cuales se expresa no el pluralismo del individuo – es importante observar esto – sino el pluralismo de los sujetos colectivos.

No estamos frente, por lo tanto, a la situación que dio expresión al pluralismo, sino de un nuevo pluralismo, formado no sólo por individuos sino también por sujetos colectivos, por diferentes partidos, diferentes asociaciones, etc.

Podemos decir, con la certeza que doscientos años de avances históricos nos permiten, que Rousseau erró. Es siempre complicado decir que un gran pensador, que una gran figura histórica – como Rousseau o Marx, erró. Pero pasado el tiempo, podemos decir con claridad que Rousseau erró. El no vio que la soberanía popular no solo no es incompatible con la creación del pluralismo, sino que, al contrario, se visibilizó a partir de la creación de esos sujetos colectivos, siendo, por lo tanto, el pluralismo de esos sujetos colectivos.

Por otro lado, encuentro que Rousseau erró también al decir que la alternativa sería a la expansión de múltiples asociaciones particulares. En verdad, cuando eso ocurre, se da lugar a un corporativismo muy intenso. Esa fragmentación de intereses en múltiples grupos lleva a un proceso de corporativización que, en verdad, refuerza intereses privados, y, como tal, refuerza al capitalismo. Y no contribuye para la formación de la voluntad general, la cual, según Rousseau, es la base del orden democrático.

Hallo que él erró en esos dos sentidos. Aunque, estaba en lo cierto en un punto fundamental: sin la formación de una voluntad colectiva, el pluralismo puede ser un estorbo a la plena afirmación de la democracia.

O sea, el problema que se coloca, para nosotros, es el desafío puesto en el mundo moderno de buscar una síntesis entre el predominio de la voluntad general – que impide que esas múltiples asociaciones se fragmenten en intereses meramente corporativos – y, al mismo tiempo, la conservación de esa multiplicidad, de ese pluralismo de sujetos.

Donde esa multiplicidad no existe, donde el pluralismo es negado, de arriba hacia abajo – con el bloqueo, por lo tanto, de la socialización de la política y de la democratización – tenemos claros casos de despotismo.

Estamos delante de una crisis de un modo de concebir al socialismo, el llamado “socialismo real”, una crisis profunda. Es una crisis en gran parte determinada por el hecho de que ese “socialismo” no abrió paso en su interior – sobretodo en el terreno práctico, pero también, de cierto modo, en el terreno teórico -, para la expansión efectiva del pluralismo.

En suma, la negación del pluralismo, en el mundo moderno, lleva ciertamente al despotismo. No llevaba en la Grecia clásica porque la estructura social griega era bastante simple, siendo posible compatibilizar la democracia con la ausencia de la diferencia, de la diversidad. En el mundo moderno, eso es fatal. Negar el pluralismo en el mundo moderno es llevar a una situación de dictadura y de despotismo.

Si negar el pluralismo lleva al despotismo, por un lado, la mera expansión del pluralismo, sin la presencia de una voluntad colectiva, al multiplicar intereses privados y al coagular esos intereses privados, puede llevar, por otro, al corporativismo. Este es el ideal del pensamiento neoliberal contemporáneo, que hoy tiende a tornarse, infelizmente, hegemónico en nuestro país. El corporativismo afirma la idea de que cada uno debe luchar por sus intereses y que los resultados dependen de la capacidad

de organización de cada particular. En esa propuesta falta un proyecto colectivo de sociedad, que subordine los distintos intereses privados a un interés público mayor.

Como he dicho antes, encuentro que el gran desafío puesto a la izquierda moderna – y, particularmente, a una izquierda que se quiere ligar al mismo tiempo a los valores de la democracia y a los valores del socialismo – es el de buscar una síntesis entre el predominio de la voluntad general, de una voluntad colectiva, de un interés público y, al mismo tiempo, la conservación del respeto al pluralismo, a la diversidad y a la diferencia.

Para la solución de esta cuestión, creo que Antonio Gramsci dio pistas importantes. Y me parece que esas pistas están concentradas, sobretodo, en la idea de “hegemonía”. La hegemonía está ligada a la formación de lo que Gramsci llama “voluntad colectiva nacional-popular”, voluntad que, según él, trasciende los límites de la simple conciencia de clase. Esa voluntad apunta en sentido de la formación de un “bloque histórico” (la expresión es de Gramsci), donde múltiples intereses son articulados. Permanece así, en la formación de esa nueva hegemonía, una multiplicidad de intereses, y eso es lo que constituye el bloque histórico. Gramsci ciertamente concede a la clase obrera un papel central en el nuevo bloque histórico, ya que, para él, la clase trabajadora, en el modo de producción capitalista, tiene un papel dominante. Pero cuando habla del bloque histórico, de la hegemonía, Gramsci, está pensando en la construcción de esa voluntad colectiva nacional-popular.

Se trata de una voluntad colectiva, por lo tanto, de una voluntad general en el sentido de Rousseau, pero que tiene en cuenta los múltiples intereses de varios segmentos en ella y por ella representados. Como tal, tienen en cuenta, también, al pluralismo.

Es cierto que no existe en Gramsci la expresión “pluralismo”, el concepto de pluralismo, ni que la teoría del bloque histórico es construida usando explícitamente la idea de pluralismo. Pero, en los neo-gramscianos, particularmente en el italiano Pietro

Ingrao, ya está explícitamente formulada la idea de hegemonía y pluralismo, no sólo como forma de construcción de nuevos valores en la sociedad, sino también como forma de gobierno, como forma institucional.

¿Cómo conciliar el predominio de la voluntad general con la expansión del pluralismo? Ingrao recomienda que se cree una estructura democrática capaz de articular la democracia representativa con momentos de democracia directa, de democracia de base, de democracia participativa.

Por lo tanto, si la negación del pluralismo conduce al despotismo, y si el simple pluralismo lleva a la manutención del liberalismo capitalista, del corporativismo neoliberal, la propuesta del socialismo democrático – la propuesta, por lo tanto, de una renovación radical de la sociedad moderna – es la de la hegemonía con pluralismo, o de un pluralismo que se articule con hegemonía, respetando las diversidades y alimentándose de esas diversidades. Y así, no a pesar de las diversidades, sino a través y por causa de ellas, construir un proyecto común de sociedad, un proyecto global, que funde una voluntad colectiva efectivamente transformadora. Esa es la única forma mediante la cual conseguiremos crear, efectivamente, una democracia que respete la voluntad colectiva y el interés público, pero que respete también el pluralismo y, por lo tanto, respete los elementos modernos de la realidad social.

En esta medida, la propuesta socialista democrática rescata no sólo la tradición democrática moderna – particularmente Rousseau, con su concepto de voluntad general – sino también lo mejor que la tradición liberal produjo, liberando al liberalismo – me permito la expresión – de su vínculo genético con el capitalismo. En el pensamiento liberal, hay valores e ideas que pueden trascender el horizonte capitalista en que fueron creados.

## **2.**

Más complejo, que lo anterior, me parece, es la cuestión del pluralismo en el terreno de la teoría del conocimiento. Diría hasta que, cuando hay necesidad de

respetar el pluralismo en el terreno de la práctica política, las cosas están más o menos resueltas para la mayor parte de los que se empeñan hoy en una transformación realmente democrática de la sociedad moderna. En el terreno de la epistemología, la discusión sobre el pluralismo implica mayores problemas, o, por lo meneos, nos debe llevar a operar más sutilmente con los conceptos.

El gran poeta alemán Goethe dice algo que introduce muy bien la discusión que pretendo proponerles.

Goethe decía lo siguiente: las ideas no pueden ser liberales, lo que puede y debe ser liberal es el modo en que las ideas conviven entre sí. Con eso, Goethe formula un principio que me parece es la base de toda ciencia. Ese principio dice así: para cada cuestión la ciencia tiene sólo una respuesta verdadera. Dos más dos, en matemática, son cuatro. En la vida puede ser cinco; hay una canción de Caetano Veloso, que dice así: "todo es cierto como que dos más dos son cinco". Podemos en la vida especular con esa idea; pero, en la práctica matemática, dos y dos son siempre cuatro. Feliz o infelizmente, es así.

Otro ejemplo: dos paralelas, en Geometría, sólo se encuentran en el infinito, queramos o no; no es así en la realidad, porque en verdad no existe línea paralela. En tanto, en Geometría, que es una ciencia exacta y rigurosa, es indiscutible que las paralelas solo se encuentran en el infinito. Y no hay forma que sea diferente.

Veamos ahora un ejemplo del pensamiento social. Encuentro que hay consenso entre varios filósofos políticos, entre los pensadores de la política, que poder político implica siempre dos recursos: coerción y consenso. Esto está en los griegos, en Maquiavelo, en Gramsci, en Weber, en todos. Puede variar el dopaje, la definición, pero esa es una verdad que toda la gran filosofía política reconoce. O sea, en cuanto hay poder político, los recursos de ese poder son la coerción y el consenso. Se puede operar con un 98% de consenso, pero siempre hay coerción por detrás, la cual, en última instancia, asegura la existencia del poder, que Weber designo como "el

monopolio del uso legal de la violencia física". Entonces, ese momento de la fuerza es parte de todo poder político, inclusive del más consensual.

Con eso, quiero decir, que en el terrero de la ciencia, natural o social, el pluralismo no puede implicar el eclecticismo o el relativismo. Es fundamental, también aquí, la necesidad del debate de ideas. Es a través del cambio de ideas, de la discusión con lo diferente, que podemos afinar nuestras verdades, hacer que la teoría se aproxime lo más posible a lo real. No hay ciencia que agote lo real, pues la ciencia es siempre aproximativa. Entonces, es absolutamente necesario el debate de ideas, en el sentido de esclarecer nuestra posición en relación a la aproximación a una verdad cada vez más exhaustiva.

Pero eso, a mi ver, no implica ni puede implicar el eclecticismo. Esto es: no se puede pensar en conciliar puntos de vistas irreconciliables en nombre del pluralismo. No es eso lo que el pluralismo tiene para ofrecernos en el terreno de la ciencia.

Doy un ejemplo: aunque yo sea marxista – pues hallo que el marxismo es el punto de vista más verdadero sobre lo social –, estoy convencido hoy, *como marxista*, de que tenemos que reconocer la enorme contribución de Freud para el conocimiento del ser humano. Sería eclecticismo, pues, si intentásemos conciliar la teoría social de Marx con la teoría social de Freud. Si decimos que es verdad que la historia se explica por la lucha de clases, no podemos decir que es también verdad, como dice Freud, que los conflictos ocurren por el aumento de la represión sexual y, como tal, del aumento de la agresividad. Son posiciones absolutamente incompatibles. O sea: no es posible conciliar, a no ser eclécticamente, la teoría social del marxismo, el materialismo histórico, con la teoría social de Freud.

No obstante, feliz o infelizmente, Marx nada dice sobre la niñez. No especuló sobre la cosa básica que Freud descubrió, que es la sexualidad del niño. Hasta Freud – esto puede parecer una cosa fantástica, pero fue así –, nadie se había dado cuenta de que los niños tienen sexualidad. Freud fue el primero en registrar este hecho. Marx



tampoco hablo de la existencia del inconsciente psíquico individual. Eso es una cosa que Freud descubrió. Descubrió que todos nosotros soñamos, que nosotros cometemos actos fallidos, a través de los cuales ese inconsciente se manifiesta como un dato empírico.

Pienso que aceptar la teoría freudiana de la neurosis, la etiología sexual de la neurosis, es absolutamente compatible con la aceptación del marxismo, como teoría social. Eso no es eclecticismo, porque estamos lidiando con dimensiones diferentes.

Doy otro ejemplo, ahora de la teoría política. Las tres formas de legitimidad indicadas por Weber – carismática, tradicional y legal-formal –, aunque sólo se manifiesten en estado “impuro” son un hecho de la realidad empírica. Cualquier marxista puede aceptar esa clasificación weberiana, pero Weber no va más allá, a la discusión del origen de esas formas, pues, en este como en otros puntos, Weber es apenas descriptivo. Entonces tenemos aquí otro ejemplo de asimilación, por un punto de vista diferente, de respuestas actuales dadas por otra posición. Tampoco aquí hay eclecticismo.

Pluralismo, en el terreno de la ciencia natural o social, no es así sinónimo de eclecticismo. Es sinónimo de apertura para lo diferente, de respeto por la posición ajena, considerando que esa posición nos puede advertir de nuestros errores y límites, y al proporcionar sugerencias, es necesaria al propio desarrollo de nuestra posición y, de modo general, de la ciencia.

Véase bien: no es apenas tolerancia de quien tiene la verdad en el bolsillo y tolera la existencia de lo diferente. No. Es una posición de apertura de quien juzga fundamental la tolerancia para el progreso de la ciencia, para el enriquecimiento de la posición propia. Lo que no significa que dos y dos se deban tornar cinco o seis. Vamos a debatir para llegar a descubrir verdades que, en general, son verdades típicamente científicas, o sea, con la certeza de que para cada cuestión sólo hay una respuesta globalmente verdadera.

Sin embargo, en el terreno social, no existe sólo la ciencia. Existe también el mundo de los valores, existe el conjunto de concepciones del mundo, las cuales implican no sólo una representación de aquello que es, sino también, y sobretodo, una representación de aquello que debe ser. Lo que Gramsci llamo como “concepción del mundo” es una visión de lo real con normas de acción adecuadas. Eso también fue llamado por Gramsci como “ideología”.

En ese terreno, ciertamente, no existe, no puede existir, una verdad de tipo científica. Gramsci definió la objetividad en general, en el caso del mundo de los valores, como lo “humanamente subjetivo”. O sea, en el mundo de los valores, se torna objetivo aquello que es compartido intersubjetivamente por varios actores sociales.

Doy un ejemplo. Aunque tenga el máximo respeto por la religión, no soy religioso. Hallo, por lo tanto, que los fenómenos que la religión apunta como del mundo físico – la existencia de Dios, etc. – son “apenas” momentos del imaginario social, no existen como realidades naturales. En tanto, estoy absolutamente convencido de que Dios existe socialmente, en la medida en que las personas creen en él, él se torna un fenómeno social objetivo. Y, más aun, pienso que la religión es una realidad en el mundo social, en la medida que las personas actúan siguiendo el conjunto de valores y normas que la religión prescribe. En el terreno de los valores, se torna objetivo – y, por lo tanto, “verdadero” – aquello que es compartido subjetivamente por un gran número de personas, independientemente de su verdad científica, o no.

Ahora, democracia y socialismo, por ejemplo, no son verdades científicas. Ciencia, para el marxismo, es el establecimiento de la existencia de la plusvalía. El salario disimula una relación de explotación: si una parte del tiempo de trabajo es para que el obrero se reproduzca es, por lo tanto, trabajo para él; la otra parte es trabajo para el patrón, generando lucro para el patrón, esto es la plusvalía. Esto es un hecho

científico, aunque siempre ha sido cuestionado por la economía no marxista. A mi modo de ver, la explotación – la plusvalía – es un hecho objetivo, científico.

De esto no resulta, pues, que el socialismo sea una “verdad” para todos, algo más valioso de lo que es el capitalismo. Tuve un profesor, extremadamente brillante, que decía: “*El Capital* de Marx, es un libro de ciencia: concuerdo de punta a punta con *El Capital*: todo en él es cierto, es verdadero. Ahora, leo y me valgo de esa ciencia contra los obreros, porque hallo que el capitalismo es mejor y mas valioso que el socialismo”.

Ustedes deben observar que este ejemplo de mi viejo profesor muestra que no hay una relación directa entre la ciencia y el conjunto de valores que alguien acepta. Y doy un ejemplo opuesto. Alguien puede decir que *El Capital* no es científico, que está errado, que la teoría de la plusvalía no es correcta. Hay mucha gente que dice eso. Y, sin embargo, esa misma persona puede decir que el socialismo es mejor que el capitalismo, y que va a luchar por el socialismo.

También aquí pienso que Gramsci da una respuesta importante a la cuestión de la formación de valores. Y lo hace cuando habla de hegemonía. Para él, los valores se tornan objetivos cuando son intersubjetivamente compartidos. Por lo tanto, cuando obtienen consenso. En la medida en que doy mi consentimiento a valores – no yo, sino un conjunto substantivo de personas – esos valores se tornan hechos reales. Pero ¿qué entiende Gramsci por hegemonía? Hallo que precisamente eso: la formación de una voluntad colectiva, de un conjunto de valores que mueve a un sujeto colectivo y se torna, a través de su acción, un fenómeno objetivo de la realidad.

Este terreno de los valores no es eclecticismo, en el peor sentido de la palabra, tener en cuenta el punto de vista de otro y empeñarse en elaborar una consciencia colectiva que implique, en muchos casos, la conciliación con el punto de vista contrario. O sea, no podemos construir un sujeto colectivo que se empeñe en la construcción de la democracia y del socialismo si no aceptamos el hecho de que

muchos de los sujetos singulares o particulares que participan de esa construcción son diferentes a nosotros, y, por lo tanto, piensan diferente a nosotros, y, no obstante, tienen alguna cosa que decir. Por ejemplo: puedo no acordar con todo lo que dicen los ecologistas, los “verdes”, pero estoy absolutamente seguro de que ellos proponen la discusión de un valor fundamental para la concepción que tengo del socialismo, que implica la necesidad de crear una vida humana mejor. Puedo no acordar con todas las reivindicaciones hechas por el movimiento femenino, pero estoy absolutamente convencido de que los valores propuestos por ese movimiento son absolutamente fundamentales para la construcción de la ideología, de la ética que, me parece, debe inspirar el socialismo.

La hegemonía se funda, por tanto, en una unidad en la diversidad. Pero tampoco aquí se trata de eclecticismo: no debemos aceptar lo que llamaría el relativismo moral. Queremos construir una consciencia ética universal, fundada en la unidad de algunos valores humanistas básicos y en la diversidad de los modos de explicitarlos.

Todo aquello, pues, que va contra la universalidad, que discrimina *a priori* una parte del género humano, es intolerable para una consciencia democrática socialista. No podemos tolerar, por ejemplo, el racismo; no podemos tolerar, por ejemplo, el machismo.

Infelizmente, sabemos que existe en la izquierda una gran fuerza que – si se me permite la broma – es el machismo-leninismo. Los machistas-leninistas, infelizmente, existen en gran cantidad. Expresan valores con los cuales no podemos conciliar.

Por lo tanto, esa necesaria apertura a lo diferente, en el terreno de la formación de valores, no implica aceptar cualquier cosa, decir que da igual el racista, que da igual Amaral Neto, quien defiende la pena de muerte, que otro que defiende alguna cosa correcta para la sociedad brasileira, aunque no acordemos con él en muchos puntos. Debemos trazar, evidentemente, una línea democrática entre, por un

lado, varios valores que podemos recoger para la construcción de un orden democrático socialista, y, por otra parte, aquellos que nos parece van contra la construcción de un orden de ese tipo.

Con el concepto de hegemonía, articulado con el concepto de sociedad civil, pienso que Gramsci da una respuesta democrática, socialista y moderna a la cuestión del pluralismo en el orden social, ya que hegemonía implica pluralismo en el orden de los valores e propone normas de acción que se fundan en el consenso. La hegemonía, en Gramsci, está directamente articulada con el consenso, con la adhesión voluntaria a los valores.

Finalmente, para concluir, me gustaría mencionar que todos nosotros somos personas ligadas a la Universidad. Y debemos, por eso, tener claridad de que la universidad es un espacio privilegiado para la cultura del pluralismo, para la expansión del pluralismo.

La universidad es, ciertamente, un aparato de hegemonía. Se trata, pues, de un aparato de hegemonía que llamaría común, tal como lo son las iglesias, por ejemplo. La universidad no fue creada por ninguna clase en su proceso de ascensión, pero fue heredada por el modo de producción capitalista y se configura como un espacio común, donde los diferentes proyectos de sociedad, diferentes concepciones de ciencia, diferentes propuestas de valores conviven y debaten entre sí. Y es así como debe ser.

Diría que jamás debe haber predominio de un punto de vista o de un proyecto impuesto administrativamente en la universidad. Si hay hegemonía dentro de la universidad, si la mayoría de sus integrantes prefieren un proyecto de sociedad o un universo de valores eso debe derivar de la justicia interior de ese proyecto, reconocida y aceptada consensualmente.

Por eso, me parece enteramente absurdo definir a la universidad como universidad "popular", "socialista", "liberal". La universidad sólo puede ser definida

como *democrática*, porque es y tiene que ser espacio donde varios proyectos de sociedad, las definiciones de ciencia, los valores debaten entre sí.

Y eso es lo que torna a la universidad efectivamente pública, o sea, la existencia, en su interior, de ese espacio público, abierto al debate, al pluralismo.

Son estas cuestiones las que quería proponerles. Seguramente otras aparecerán – espero – en el proceso de debate que se sucederá. Gracias.

# Lukács,

## la ontología y la política<sup>42</sup>

Carlos Nelson Coutinho

1.

**E**n 1923, en *Historia y Conciencia de Clase*, Lukács afirmaba enfáticamente: “Lo que diferencia al marxismo de la ciencia burguesa no es la tesis de un predominio de los motivos económicos en la explicación de la historia, sino el punto de vista de la totalidad”<sup>43</sup>. Fue esa obra juvenil de Lukács la que llevó a muchos analistas a considerarlo el iniciador del llamado “marxismo occidental”<sup>44</sup>. En efecto, esa insistencia en el papel central de la categoría totalidad, hecha en una época en que el legado de la dialéctica hegeliana estaba en desfavor, tanto entre los teóricos de la Segunda como de la Tercera Internacional, introducía un nuevo modo –a mi ver, el más adecuado- de rescatar el método de Marx. La genial obra juvenil de Lukács contenía ciertamente muchas posiciones problemáticas, tanto en el plano teórico como en el plano político, posiciones que el propio Lukács después repudiaría de modo

---

<sup>42</sup> Texto publicado en MARXISMO E POLÍTICA. A DUALIDADE DE PODERES E UOTROS ENSAIOS. Cortez Editora, 2008, Brasil. Para esta traducción se ha optado por recuperar al máximo posible las citas textuales de los originales y se ha colocado, en los casos que existen, las ediciones accesibles al habla hispana. Para esta traducción se ha optado por recuperar al máximo posible las citas textuales de los originales y se ha colocado, en los casos que existen, las ediciones accesibles al habla hispana. Traducción: Sergio D. Gianna. Revisión: Brian Cañizares.

<sup>43</sup> Georg Lukács, *Historia y Conciencia de clase*. México, Editorial Grijalbo, 1969, p. 29.

<sup>44</sup> M. Merleau-Ponty, *Las aventuras de la dialéctica*, Buenos Aires, La Pléyade, 1974, pp. 37-69; P. Anderson, *Consideraciones sobre el Marxismo Occidental*, España, Siglo XXI Editores; y J. G. Merquior. *El marxismo occidental*. México, Editorial Vuelta, México, 1989.

explícito<sup>45</sup>. Pero el hecho es que Lukács jamás abandonaría la inspiración metodológica –el principio de la totalidad- en la que basó su obra de 1923. Y, en esa medida, toda su producción teórica puede ser considerada como fundadora de una lectura del marxismo bastante apartada de los parámetros positivistas que dominaron el llamado “marxismo soviético”. Por lo tanto, si la expresión “marxismo occidental” busca definir una lectura de Marx diferenciada de aquella que fue codificada en el famoso<sup>46</sup> “marxismo-leninismo”, entonces toda la obra de Lukács –aunque caracterizada, desde 1923, como veremos, por una fidelidad acrítica al pensamiento político de Lenin- puede ser considerada como expresiva de ese “marxismo occidental”.

Esa continuidad de la producción lukácsiana se trasluce claramente cuando constatamos que es también en la tentativa de dar<sup>47</sup> a la totalidad un puesto central en el análisis de la vida humana (y, ahora, basada en una preocupación materialista insuficientemente presente en su obra juvenil) que se inserta el esfuerzo final de Lukács para reconstruir la filosofía de Marx como una “ontología del ser social”<sup>48</sup>. Es interesante observar, como prueba de que el viejo Lukács superó ciertos trazos semi-idealistas de su período juvenil, que la preocupación con la ontología le provino, en gran parte, de un examen atento de las nuevas características del capitalismo tardío. Esas características lo impresionaron a tal punto que llegó a pensar en escribir un *El Capital* del presente, no habiendo enfrentando el desafío por causa de su edad avanzada<sup>49</sup>. En otras palabras: el Lukács tardío se revelaba así plenamente conciente de la importancia de la crítica de la economía política en la constitución del método filosófico de Marx, lo que ciertamente también ocurrió en la época de *Historia y Conciencia de Clase*, aunque de modo menos profundo. (En lo que se refiere a la

---

<sup>45</sup> Lukács, *Historia*, cit., pp. IX-XLIX.

<sup>46</sup> “Famigerado”, en el texto original. Dicho término significa tanto celebre, famoso como infame, tristemente celebre.

<sup>47</sup> “Emprestar” en el original.

<sup>48</sup> G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale*, Roma, Riuniti, 1976-1981, 2 vols.; Id., *Prolegomenos para uma ontologia do ser social*, Sao Paulo, Boitempo Editorial, 2010. Esas dos obras son en lo siguiente citadas, respectivamente, como “gran” y “pequeña Ontología”.

<sup>49</sup> Cf. István Éorsi, “The history of a posthumous work (Lukács Ontology)”, in *The New Hungarian Quarterly*, XVI, n. 58, summer 1975, pp. 106-108.



aprehensión de las categorías crítico-económicas de Marx, por ejemplo, se puede registrar que, mientras en la obra juvenil el concepto de fetichismo de la mercancía ocupa el lugar central, en la obra de vejez ese punto será ocupado por la noción de trabajo y sus determinaciones).

Según Lukács, el capitalismo en su fase tardía revelaba una característica nueva de la mayor importancia: la lucha para evitar las crisis y, al mismo tiempo, asegurar la dominación de los monopolios habría llevado al capitalismo a tratar de “racionalizar” – a buscar someter las reglas del cálculo racional-formal- el sector del consumo, creando todo un vasto y diversificado sistema destinado a manipular la vida de los individuos. Ese sistema de manipulación, generado inicialmente en el nivel de la economía, se habría generalizado después a las esferas de la cultura, de la ideología y de la política. Según el viejo pensador, ese sistema encontraría su expresión teórica en las corrientes neopositivistas: a pesar de su gran diversidad, esas corrientes se identificarían en una batalla abierta contra la ontología, contra el análisis de los movimientos esenciales de la realidad, a favor de un entendimiento apenas formalista y logicista de la racionalidad humana (de una racionalidad entendida, además, como mera técnica para manipular datos fetichizados y fragmentados). Con eso, el análisis ontológico de la realidad –cuyos modelos supremos estarían, para Lukács, en las obras de Aristóteles, Hegel y Marx- habría sido sustituido por la elucidación epistemológica de los “discursos”. Es como si la tradición kantiana (y de un Kant empobrecido) hubiese triunfado contra el legado ontológico de aquellos tres grandes pensadores, que Lukács consideraba los puntos más elevados de la historia de la filosofía.

Después de haber promovido un duro combate a las corrientes irracionalistas modernas en su libro *La Destrucción de la Razón*<sup>50</sup> (escrito en los años 30-40 y publicado en 1953), el último Lukács pasó a percibir la importancia creciente que el neopositivismo –con su negación de la ontología, de la historia y de la totalidad- había asumido en la ideología burguesa contemporánea. (Y, para él, el estalinismo sería

---

<sup>50</sup> En español fue traducido como el “Asalto a la Razón”. Existen versiones de este libro en español en Fondo de Cultura Económica, 1959 y Editorial Grijalbo, 1967, 1968.

responsable por la introducción de elementos neopositivistas y anti-ontológicos también en la reflexión de inspiración marxista.) La predominancia del epistemologismo neopositivista, ciertamente, no excluía la permanencia en el pensamiento contemporáneo de corrientes irracionalistas, muchas de las cuales – como, por ejemplo, la capitaneada por Heidegger<sup>51</sup> – insistían en la importancia de la ontología, del análisis del ser, en una perspectiva en que el ser era despojado de cualquier historicidad concreta y puesta en una forma situada más allá de la racionalidad.

Sin abandonar su vieja crítica contra ese tipo de ontología irracionalista, contra la “destrucción de la razón” (objeto, por otra parte, del primer capítulo de la primera parte de la gran *Ontología*), el último Lukács escoge ahora como su principal blanco<sup>52</sup> polémico las corrientes neopositivistas, aquello que llamé en otro lugar de “miseria de la razón”, corrientes que podrían ser caracterizadas como la expresión ideológica del mundo manipulado<sup>53</sup>. En ese sentido, me parece que hay una interesante (aunque tal vez no conciente) aproximación de las preocupaciones del viejo Lukács con los temas más característicos de la fase clásica de la Escuela de Frankfurt, para la cual la “razón instrumental” (y no tanto el irracionalismo) aparecía como el principal enemigo a combatir<sup>54</sup>. Y es ese desplazamiento del blanco lo que explica, probablemente, la adopción por Lukács, en carácter positivo, del término “ontología” (digo “término” porque, a mi ver, toda la obra de Lukács, desde *Historia y Conciencia de Clase*, fue marcada, con mayor o menor rigor y coherencia, por preocupaciones fuertemente ontológicas). Durante el período en que su batalla cultural tenía como blanco principal al irracionalismo –que, como vimos, se presentaba muchas veces como el representante de la verdadera ontología (que era llamada de “existencial” o

---

<sup>51</sup> Para un análisis brillante de las diferencias entre las ontología de Heidegger y de Lukács, cf. Nicolas Tertulian, *Lukács. La rinascita dell'ontologia*, Roma, Riuniti, 1986, pp. 47-83.

<sup>52</sup> También puede traducirse como objetivo.

<sup>53</sup> C. N. Coutinho, *O estruturalismo e a miséria da razão*, Sao Paulo, Expressao Popular, 2010. La expresión fue usada por mí a partir de una analogía con la “destrucción de la razón”, título del conocido libro de Lukács.

<sup>54</sup> Cf., por ejemplo, Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Akal, 2007; y M. Horkheimer, *Eclissi Della ragione*, Milao, Sugar, 1962.

“fenomenológica”)-, el término “ontología” y sus derivados tuvieron en la obra de Lukács un sentido fuertemente negativo. Mismo en una obra tardía como la *Estética*, escrita a lo largo de los años 50 y publicada en 1963, la palabra “ontología” aún es usada en ese sentido negativo (sobre todo como sinónimo de no aceptación de la historicidad de la vida humana), a pesar de que todo el rico aparato categorial de su obra-prima esté claramente ligado a la problemática ontológica y anticipe los temas y las soluciones de la aún más tardía *Ontología del ser social*.

Por lo tanto, la elección del término “ontología” por el ultimísimo Lukács –una elección influenciada también, tal vez, por la lectura tardía de la obra de Nicolai Hartmann, tratada con extrema simpatía en la “gran” *Ontología*- parece así derivar del empeño del viejo pensador en contraponerse del modo más explícito posible al epistemologismo de las corrientes neopositivistas, inclusive de las que se presentaban sobre la bandera del marxismo. Esa breve discreción filológica me parece útil, en la medida en que nos sirve para recordar que no existe una ruptura cualitativa- aunque existan diferenciaciones no negligenciables- en el interior de la producción teórica del Lukács posterior a *Historia y Conciencia de Clase*: el “descubrimiento” de la ontología torna más nítidas y coherentes sus posiciones filosóficas, pero no altera substancialmente el contenido de su reflexión, ni en relación a la *Estética*, ni tampoco a una obra bastante anterior, escrita en los años 30, la excepcional monografía sobre *El joven Hegel*.

Un breve resumen del proyecto ontológico de Lukács apuntaría a dos metas principales e interligadas: 1) la de rescatar, contra el neopositivismo contemporáneo (y, de modo más general, contra una herencia que parte del “criticismo kantiano), el principio de que el análisis del ser debe preceder al análisis del conocer, ya que este último es el momento de una totalidad más amplia, ontológica, o sea, de la praxis social global; 2) y, al mismo tiempo, la de concebir ese ser no como algo contrapuesto a los “entes”, no como una esencia inefable e irracional, como lo hace Heidegger, por ejemplo, sino como totalidad concreta y dinámica, aprehensible por una racionalidad dialéctica. Eso significa que, contra la rígida división del trabajo científico propuesta

por el positivismo en sus diferentes vertientes, el proyecto ontológico lukácsiano rescata claramente el punto de vista de la totalidad, buscando mostrar que el análisis de lo social y de sus relaciones con la naturaleza sufre serias limitaciones si fuera fragmentado en disciplinas sociales particulares y estancas. (No es este el lugar para analizar hasta que punto esas justas posiciones de principio se combinaron en Lukács con una actitud excesivamente escéptica en relación a los resultados obtenidos por las ciencias sociales particulares.<sup>55</sup>)

Es precisamente en ese sentido que Lukács interpreta la dimensión metodológica contenida en la “crítica de la economía política” marxiana, o sea, como un método de crítica ontológica, que implica un permanente recurso a la totalidad y a la historia, con el objetivo de mediatizar los hechos empíricos, de retirar de ellos la apariencia de fetiches aislados o de “cosas” naturales. La ontología lukácsiana, así, es un arma crítica contra la reificación, construida con recursos más precisos que los utilizados en *Historia y Conciencia de Clase*. Y me parece innegable su fecundidad y actualidad en un momento en que, al amparo de una supuesta “crisis de los paradigmas” (entre los cuales el marxismo ocuparía naturalmente el primer plano), se busca defender la fragmentación “posmoderna” contra el principio metodológico de la totalidad. La inspiración metodológica de la obra lukácsiana es un antídoto eficaz contra la falsa dualidad de formalismo y de empirismo ciego que –como ya observaba Wright Mills<sup>56</sup>, un autor muy apreciado por el último Lukács- predomina en la ciencia social contemporánea.

## 2.

El carácter substancialmente positivo del proyecto teórico del último Lukács no impide, sin embargo, que evaluemos críticamente algunos de sus resultados concretos. No puedo aquí detenerme en la exposición –aunque sumariamente- de los principales conceptos presentados en la primera y más completa versión de la *Ontología del ser*

---

<sup>55</sup> Traté de este asunto en “Gramsci, el marxismo y las ciencias sociales” in *Metodología y Servicio Social. Hoy en debate.*, San Pablo, Cortez Editora, 2000.

<sup>56</sup> C. Wright Mills, *La imaginación sociológica*, México Fondo de Cultura Económica, 1961.

*social*, sea de los contenidos en su parte histórica (que trata de los existencialistas, del neopositivismo, de Hartmann, de Hegel y de Marx), sea de los tratados en su parte sistemática (que contiene capítulos dedicados al trabajo, a la reproducción, al momento ideal y a la ideología, bien como a la objetivación y a la alienación). Apenas gustaría recordar que el propio Lukács como testimonian personas que le eran muy próximas<sup>57</sup>, no estaba plenamente satisfecho con su texto ontológico concluido en 1969 (conocido como la “gran Ontología”), tanto así que, después de terminar el mismo, emprendió –a los 84 años, ya víctima del cáncer que lo llevaría a la muerte dos años después- la redacción de un nuevo manuscrito, conocido como “pequeña ontología” (o Prolegómenos) que no pudo ser concluido.

Para Lukács, siempre según esos testimonios, las deficiencias de la “gran Ontología” se situaban tanto en el nivel del método de exposición (le parecía francamente insatisfactoria la separación entre el tratamiento histórico y el tratamiento sistemático de las cuestiones) como en el nivel de los propios conceptos. El centro de la Ontología consiste en la idea de que la especificidad del ser social reside en el hecho de que, al contrario de la naturaleza, donde existe apenas causalidad, surge con el ser social –y, en particular, a partir del trabajo en cuanto su célula fundamental, en cuanto “modelo de toda praxis social”<sup>58</sup>– una peculiar y única articulación entre causalidad y teleología, entre determinismo y libertad. La esfera social, según Lukács, sólo puede ser correctamente conceptualizada en la medida en que se tiene en cuenta, simultáneamente, la acción creadora de la praxis humana, formuladora e implementadora de proyectos, por un lado, y, por otro, la presencia de determinaciones causales, tanto las puestas por la naturaleza externa e interna al hombre como las respuestas por los resultados de la propia acción teleológica. Sin embargo, después de concluir la obra, Lukács parece aceptar la crítica de Fehér et alii de que él habría dado un énfasis excesivo a la “ontología de la necesidad”, o sea, al aspecto causalmente determinado de la praxis humana. Trataba así de acentuar, en el

---

<sup>57</sup> Cf. I. Eörsi, “The history”, cit.; y F. Fehér, A. Heller, G. Markus y M. Vajda, “Premessa” e “Annotazioni sull’ ontologia per il compagno Lukács”, in *Aut-aut*, n° 157-158, jan./abr. 1977, pp. 3-37.

<sup>58</sup> Lukács, *Ontología del Ser Social. El Trabajo*, Buenos Aires, Editorial Herramientas, pp. 103-153.

segundo manuscrito, la “ontología de las alternativas (la concepción del hombre como un ser que “da respuestas” a estímulos de la realidad) y de conceder a la libertad (vista como algo ya dado *in nuce* en el proceso de trabajo) un ámbito de actuación aún mayor del que ocupa en la “gran Ontología”.

En la consecución de sus intenciones, en ese segundo manuscrito<sup>59</sup>, no me parece que haya sido completamente exitoso. Por un lado, se acentúan las deficiencias del método de exposición (el texto llega a ser enervantemente repetitivo, sin que la recuperación del mismo tema presente la emergencia de nuevas determinaciones en los objetos analizados, como claramente era el caso en la *Estética*); y, por otro, la elaboración de una “ontología de las alternativas” ni siempre encuentra, a mi ver, una solución adecuada. La correcta preocupación en evitar el énfasis en la “ontología de la necesidad” termina por hacer de ese último texto lukácsiano –un dato ciertamente nuevo en su producción– una ácida y frecuentemente injusta polémica contra Hegel, acusado (más duramente que en la “gran Ontología”) de crear una “ontología logicista”, que sacrificaría la heterogeneidad constitutiva de lo real. Lukács acusa a Hegel de “logicismo”, entre otras cosas, por concebir como hechos ontológicos la negación y la negación de la negación, categorías que, para el pensador húngaro, serían puramente lógicas<sup>60</sup>; me parece legítimo preguntarse, con esa posición, si Lukács no estará dificultando la conceptualización adecuada de un elemento absolutamente fundamental del método dialéctico-ontológico, o sea, la categoría de la mediación.

No me parece así casual que él insista, con un énfasis inexistente en su producción anterior (y, paradójicamente, aproximándose en eso a lecturas del marxismo tan opuestas a la suya como las de Della Volpe y Althusser, que también rechazan la categoría de negación de la negación), en la afirmación de que habría una

---

<sup>59</sup> Se trata de los Prolegómenos, cit. En la nota 7.

<sup>60</sup> Cf., por ejemplo, *ibid.*, pp. 119 y ss.

radical diversidad entre las dialécticas de Hegel y de Marx<sup>61</sup>. Además, la excesiva insistencia en la heterogeneidad de lo real, con el énfasis dado de que ésta es insensible de una plena aprehensión conceptual, lo lleva igualmente –lo que, a fin de cuentas, ya está presente en la “gran Ontología” –a elogiar el momento “sanamente ontológico” del viejo empirismo, en un movimiento que casi llega, algunas veces, a sacrificar la dialéctica en el altar del materialismo. Con eso, en el límite, se esboza en la “pequeña Ontología” un dualismo que Lukács hasta entonces supo evitar: por un lado, tenemos una realidad heterogénea y apartada a una comprensión totalizante (comprensión que, algunas veces, es identificada como “logicista”); y, por otro, un individuo humano que da respuestas alternativas a los estímulos que provienen de tal realidad, pero que no siempre parece tener un papel decisivo en la construcción conciente de esa misma realidad. Sin duda, se trata apenas de una tendencia, que la sólida formación dialéctica de Lukács no permite que se realice plenamente. Pero la presencia de tales ambigüedades indica que el segundo manuscrito, lejos de resolver los impasses del primero, muchas veces los acentúa.

Se debe insistir, sin embargo, en que esos límites de la “pequeña ontología”, bien como los problemas que el propio Lukács apuntó en el primer manuscrito, no anulan de modo alguno la justeza esencial tanto de la armadura categorial como de muchas de las explicitaciones concretas de su proyecto ontológico tardío, expresado en las dos versiones de la obra. Nadie fue tan lejos como Lukács en la determinación de la especificidad del ser social, en la definición de aquello que lo torna una esfera ontológica distinta de la naturaleza orgánica e inorgánica, especificidad manifestada en una peculiar síntesis dialéctica de materialidad e idealidad. En ese terreno, él no sólo retoma, sino ciertamente también enriquece los grandes descubrimientos ontológico-sociales de Hegel y de Marx. Más allá de eso, los capítulos de la “gran Ontología” dedicados a la ideología (concebida como una realidad práctica) y las diferencias entre

---

<sup>61</sup> “La contraposición entre Marx y Hegel es una ruptura radical por parte de Marx, frente a los movimientos logicistas de Hegel en el sentido de la nueva ontología” (Ibíd., p. 141).

exteriorización/objetivación y alienación están entre los más altos resultados obtenidos por la reflexión filosófica de nuestro tiempo.

Sin embargo, parece existir, ya en esa primera versión de la *Ontología* (un texto ciertamente más denso que el de la segunda versión), algunas formulaciones problemáticas, que se manifiestan, sobre todo, en la concepción lukácsiana de la relación entre trabajo y praxis, por un lado, y, por otro, en consecuencia, en el tratamiento de las cuestiones de la reproducción social. Lukács está indudablemente en el camino justo cuando percibe en el trabajo –fuente primaria de la articulación entre causalidad y teleología– la célula del ser social, retomando y generalizando el movimiento metodológico dialéctico (de lo abstracto a lo concreto) que llevó a Marx a ver en la mercancía la célula del capital. Más allá de eso, tal como Habermas, él percibió la diferencia que subsiste entre el trabajo como acción vuelta para la dominación de la naturaleza, por un lado, y, por otro, la praxis interactiva en cuanto conjunto de posiciones teleológicas que tiene por objetivo intervenir sobre la acción de otros hombres. En un pasaje de la gran *Ontología*, él registra explícitamente esa doble dimensión de la acción humana: “(El trabajo) es...un proceso entre la actividad humana y la naturaleza: sus actos están orientados a la transformación de objetos naturales en valores de uso [...]. En las formas posteriores, más evolucionadas de la praxis social, aparece además, en primer plano, el efecto sobre otros hombres [...] El contenido esencial de la posición teleológica es, sin embargo, a partir de ahora...la tentativa para conseguir que un hombre (o un grupo de hombres) realice, por su parte, posiciones teleológicas concretas [...] De ahí que esta segunda forma de posición teleológica, en la cual el fin puesto es inmediatamente un fin puesto por otros hombres...”<sup>62</sup>.

Lukács, no obstante, no sacó de esa justísima percepción ontológica la necesaria conclusión de que el segundo tipo de acción teleológica, que es siempre “inter-acción” (o acción sobre la acción), implica una modalidad de conocimiento

---

<sup>62</sup> Lukács, *Ontología*, cit., pp. 103-104.



diversa de aquella que tiene lugar en el trabajo. Él parece haber intuido ese complejo problemático (pero apenas intuido) cuando analizó las formas de conciencia que se expresan en la ideología, así como ya lo había hecho, en la *Estética*, al tratar de las objetivaciones artísticas. Pero el tratamiento de la cuestión continúa insuficiente. En otras palabras: falta en la *Ontología* un tratamiento adecuado –o sea, materialista y dialéctico- de las especificidades ontológicas y epistemológicas de la intersubjetividad o, más genéricamente, de aquello que, para diferenciarla de la acción que tiene lugar en el trabajo, podríamos llamar –entre otros, con Habermas<sup>63</sup>- de *interacción*. Esa insuficiencia, como veremos, tiene claras consecuencias negativas en el tratamiento lukácsiano de la praxis política, terreno por excelencia de la praxis interactiva.

También en el tratamiento de la reproducción social, que ocupa un amplio capítulo de la parte sistemática de la “gran Ontología”, me parece correcto indicar la presencia de concepciones excesivamente deterministas. Es el caso, por ejemplo, de la afirmación –hecha repetidamente en las dos versiones de la Ontología- de que la praxis humana conciente es capaz de alterar el nivel fenoménico del mundo social (nivel que, ciertamente, Lukács concibe de modo bastante amplio), pero no su esencia, que, aunque sea formada por la conjunción de múltiples actos teleológicos singulares, resulta férreamente determinada por la dinámica de la economía, que opera como una “segunda naturaleza”. (Y, en ese punto, Lukács tal vez está más próximo de Hegel y de su “astucia de la razón” de lo que él mismo parece suponer) La idea de que el hombre es un ser que “da respuestas”, presente en las dos versiones de su obra final parece subestimar el hecho de que es también el ser que hace preguntas. Por eso, ya en la “gran Ontología” se manifiesta (aunque en menor medida) aquella tendencia dualista

---

<sup>63</sup> Jürgen Habermas, *La technique et la science comme “ideologie”*, Paris, Gallimard, 1973, pp. 163-211. No es este el lugar para tratar de los límites de la formulación habermasiana, la cual –a pesar de sus indiscutibles méritos- me parece aún presa de una posición dualista, que, primero en el camino del trascendentalismo de Kant, luego en el del pragmatismo lingüístico, busca en presupuestos ajenos, la praxis, las raíces de los tipos de conciencia y de acción que se expresan en el trabajo y en la interacción (sobre eso, cf., sobretodo, J. Habermas, *Conhecimento e interesse*, Rio de Janeiro, Zahar, 1982) e Id., *Teoría de la Acción Comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987). Pienso que, esas raíces residen en las propias diferenciaciones que se explicitan ontológicamente como resultado de la complejización de la praxis humana, substancialmente unitaria. Tampoco me parece que escapa de ese dualismo problemático la reflexión pionera de Karel Kosik, *Dialéctica de lo Concreto*, México D.F, Editorial Grijalbo, 1967, cap. IV.

que apuntamos en los Prolegómenos: el “objetivismo” (la “ontología de la necesidad”) aparece muchas veces acoplado, sin una adecuada superación dialéctica, a un “subjetivismo” (a una “ontología de las alternativas”) igualmente unilateral.

Esto tal vez resulte, entre otras cosas, del hecho de que Lukács concentra sus análisis ontológicos cuasi exclusivamente en las formas de praxis en las cuales el sujeto (por lo menos en el nivel inmediato) es el individuo, como es el caso del trabajo abstraído de su inserción en un modo de producción completo, de la creación estética y científico-filosófica o aún de la acción moral. Esa concentración se traduce en un tratamiento ontológico menos detallado precisamente de los procesos de interacción social, o, en otras palabras, en una relativa subestimación de las mediaciones que se entrecruzan entre el trabajo individual y las formas superiores de praxis, mediaciones provistas, por ejemplo, por el modo de producción, por la formación económico-social, por la estructura de clases, por la política, etc. La abstractividad con la cual Lukács trata momentos decisivos de la reproducción social en las ambas *Ontologías* podría indicar la presencia de una laguna interna en su reflexión, laguna que tal vez esté en la base de las dificultades encontradas por el viejo pensador para concluir su obra. Entonces, las deficiencias del método de exposición, agudamente sentidas por el propio Lukács, podrían ser –de modo análogo a las deficiencias expositivas que Marx indicó en la obra de Ricardo<sup>64</sup>– un síntoma de lagunas en la propia articulación del contenido. El problema consistiría entonces, si nuestra hipótesis es válida, en la ausencia de ciertas mediaciones necesarias para encaminar adecuadamente el proceso que lleva del trabajo individual a las formas superiores de praxis, o sea, de lo abstracto a lo concreto.

### 3.

Pienso que la “relación perdida”, la principal laguna en la cadena de mediaciones puesta en movimiento por la *Ontología*, es precisamente la praxis política en cuanto momento privilegiado de la reproducción y de la interacción social. No hay

---

<sup>64</sup> K. Marx, *Teorie sul plusvalore*, Roma, Riuniti, 1973, vol. 2, p. 328.

en la Ontología (como, por lo demás, en toda la obra marxista de Lukács) un tratamiento autónomo satisfactorio de la especificidad de la política en cuanto esfera del ser social. Ciertamente, toda la producción lukácsiana es marcada por una fuerte *preocupación* política. Si releemos, por ejemplo, *Historia y Conciencia de Clase*, será fácil constatar que esta no se adecua enteramente al paradigma elaborado por Perry Anderson para caracterizar al "marxismo occidental"<sup>65</sup>: lejos de significar un refugio en la filosofía y un abandono de la política, algunos de los ensayos pertenecientes a ese libro abordan directamente cuestiones políticas (teoría del partido, de la revolución, etc.). En 1924, en efecto, un año después a la publicación de *Historia y Conciencia de Clase*, Lukács dedica todo un pequeño libro al pensamiento político de Lenin. Aún la gran Ontología –aunque, de sus 1.200 páginas, solamente cerca de 40 son dedicadas de modo explícito al análisis filosófico de la praxis política<sup>66</sup>– fue programáticamente concebida como un acto de intervención política: al buscar liberar al marxismo de sus deformaciones stalinistas y neopositivistas, la obra buscaba contribuir al "renacimiento del marxismo", que Lukács veía como precondition para la reconquista del auténtico socialismo en el mundo.

Pero el hecho es que la preocupación de Lukács con la política osciló siempre entre dos posiciones igualmente problemáticas: 1) o la política era tratada en un nivel de abstracción y se vaciaba de su especificidad concreta (como es claramente el caso en *Historia y Conciencia de Clase*); 2) o Lukács se limitaba a proclamar su fanática y acrítica admiración por la personalidad y por la obra de Lenin, en un movimiento que va desde los últimos ensayos de *Historia y Conciencia de Clase* (superado el luxemburguismo residual aún presente en los primeros) hasta su libro póstumo sobre la necesaria democratización del socialismo, donde todos los problemas de una compleja formación social en crisis parecen poder ser resueltos mediante un simple

---

<sup>65</sup> Perry Anderson, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, cit., pp. 135 y ss.

<sup>66</sup> Lukács, *Per l'ontologia*, cit., vol. 2, pp. 482 y ss.

“retorno a Lenin”<sup>67</sup>, pasando por los innúmeros ensayos que dedicó a temas políticos en los últimos años de su vida<sup>68</sup>.

En la gran *Ontología*, por ejemplo, se revela claramente esa ausencia de una reflexión autónoma sobre la esfera política. Las 40 páginas dedicadas a la política aparecen como una discreción en el interior del capítulo consagrado al momento ideal y a la ideología: es como si la política fuese una manifestación de la ideología y no viceversa. Por otro lado, siguiendo también aquí una tendencia general de la obra, Lukács acentúa excesivamente el carácter individual del sujeto político: además, se puede observar que toma siempre como referencia y modelo la personalidad de Lenin, de modo bastante análogo, dígame de paso, a aquel con que Hegel generalmente trata al actor político creador, definido por él como el “individuo histórico-universal” y cuyo ejemplo más expresivo, en el mundo moderno, sería la figura de Napoleón, el “espíritu del mundo a caballo”<sup>69</sup>. Es como si la praxis política creadora, tal como el arte y la filosofía, fuese también, aún en el caso de la lucha por el socialismo, la expresión de personalidades excepcionales y no de sujetos políticos colectivos. Aquí se revela de modo claro, a mi modo de ver, un resultado concreto del insuficiente tratamiento de la cuestión de la praxis interactiva en la *Ontología*. En ese punto, podríamos apuntar hasta un cierto retroceso en relación a *Historia y Conciencia de Clase*: por más problemática (y hasta mismo mítica) que sea en esa obra su concepción de partido, el

---

<sup>67</sup> Escritos en 1968, ese pequeño texto –por decisión del Partido Comunista Húngaro, a quien Lukács confió el manuscrito– vio la luz recién en los años 80. Fue publicado en italiano con el título *Luomo e la democrazia*, Roma, Lucarini, 1987. En español: *El hombre y la democracia*, Buenos Aires, Editorial Contrapunto, 1989.

<sup>68</sup> Cf., entre otros, los textos sobre “La lotta fra progresso e reazione nella cultura d’oggi” (1956), “Sul dibattito fra Cina e Unione Sovietica” (1963) y “Problema Della coesistenza culturale” (1964), todos contenidos en G. Lukács, *Marxismo e politica cultural*, Turim, Einaudi, 1968, pp. 87-186, bien como los artículos y entrevistas reunidos en Id., *Il marxismo nella coesistenza*, Roma, Riuniti, 1968; Id., *Cultura e potere*, Roma, Riuniti, 1970; e Id., *L’uomo e la rivoluzione*, Roma, Riuniti, 1973.

<sup>69</sup> Hegel, ciertamente, buscaba aquí inspiración –como en muchas partes de su reflexión política– en Maquiavelo. Pero es interesante observar que Gramsci, que también era un agudo lector de Maquiavelo, ya sabía que, en las sociedades contemporáneas, más complejas, cabe a una *organización colectiva* el desempeño de las funciones que Maquiavelo (y, con él, Hegel) aún atribuían a una persona singular: esa organización, dice Gramsci, “ya fue dada por el desarrollo histórico y es el partido político” (*Quaderni del carcere*, Turín, Einaudi, 1975, p. 1558), precisamente lo que, en el caso del partido revolucionario, él llamó “Príncipe moderno”.

joven Lukács parece no tener duda en identificar en ese sujeto colectivo el actor político decisivo.

Podemos decir, así, que no hay en la obra lukácsiana –y, en particular, en la *Ontología*– un análisis efectivamente ontológico de la praxis política, o sea, una investigación del modo por el cual se articulan, en las múltiples objetivaciones específicas de esa esfera, categorías como teleología y causalidad, subjetividad y objetividad, particularidad y universalidad, etc. Falta, más allá de eso, un análisis concreto de la forma por la cual la política, en cuanto esfera relativamente autónoma, se relaciona con la producción y la reproducción global del ser social y, a través de eso, con las demás esferas que componen esa modalidad de ser, cuyos trazos determinantes generales Lukács definió con tanto rigor y justeza. La única esfera puesta en relación directa con la política es, como vimos, la ideología. Y, aquí mismo, como también vimos, eso es hecho de modo problemático: el ser (la política) aparece subordinado a su forma específica de conciencia (la ideología). Bastaría recordar, para establecer un paralelo en el interior del llamado “marxismo occidental”, la extraordinaria riqueza categorial que resulta de la reflexión de Gramsci sobre la política<sup>70</sup>: si pensáramos en conceptos gramscianos como Estado/sociedad civil, bloque histórico, hegemonía, crisis orgánica, guerra de movimientos/guerra de posiciones etc., podríamos evaluar con claridad la pobreza relativa de la representación lukácsiana de la política.

Esa pobreza resulta, esencialmente, de dos límites de la reflexión de Lukács, ya apuntados: 1) de la prioridad dada al análisis del sujeto individual (aunque concebido como “representante del género humano”) en detrimento del sujeto *directamente* colectivo, lo que resulta, a su vez, del tratamiento insatisfactorio de la praxis interactiva o intersubjetiva; 2) de un cierto “objetivismo” (la acción humana conciente es capaz de interferir sobre los fenómenos, pero no tanto sobre la esencia, que es

---

<sup>70</sup> Traté de la constitución gramsciana de una “ontología de la praxis política”, bien como de sus principales categorías analíticas en esa esfera, en mi libro *Gramsci, Um estudo sobre seu pensamento político*, Río de Janeiro, Campus, 1989.

determinada por la economía), lo que conduce a una subestimación de la *productividad* de la política, de su autonomía relativa y de su papel decisivo en la creación de un orden social. En verdad, la política no es sólo un reflejo de lo que pasa en la economía, como piensa una cierta lectura del marxismo (no es, por ejemplo, apenas la “economía concentrada” como diría Lenin); la política, al contrario, tiene una clara dimensión productiva, un hecho que Gramsci –agudo lector no sólo de Marx, sino también de Maquiavelo- comprendió de modo cabal. Pero, en última instancia, pienso que esa desatención de Lukács para con la especificidad de la política resulta de su leninismo acrítico: la aceptación cuasi fanática del bolchevismo (y, en particular, del pensamiento de Lenin) como la única lectura política válida del marxismo, parece haber exonerado a Lukács de reflexionar más a fondo sobre esa decisiva esfera del ser social. (Cabe registrar, de paso, que un hecho análogo ocurrió con Gramsci: su aceptación integral de la interpretación leninista de la fase imperialista del capitalismo lo eximió de investigar a fondo las nuevas determinaciones económicas del capital, inclusive en lo que dice respecto a los fenómenos relativos a la “ampliación” del Estado, que tan bien examinó en sus aspectos específicamente políticos.)

No obstante, es interesante observar, en Lukács y en Gramsci, la presencia de un concepto común (más allá, naturalmente, de muchos otros): el concepto de “catarsis”. En Lukács, como podemos ver particularmente en la *Estética*<sup>71</sup>, la catarsis –operando en las objetivaciones que se dan en las esferas estética y ética- hace que el individuo se libere de su mera particularidad, de sus limitaciones singulares, y tome conciencia activa de su dimensión universal en cuanto parte integrante del género humano. En Gramsci, el momento catártico –que él mismo llega a concebir como sinónimo de praxis política- es el proceso mediante el cual un grupo social supera sus intereses económicos, meramente corporativos o “egoístico-pasionales”, y se eleva a la conciencia “ético-política”, a la condición de clase universal, capaz de tornarse hegemónica por dar respuestas históricamente universales a las cuestiones vividas por

---

<sup>71</sup> G. Lukács, *Estética*, Barcelona-México, Grijalbo, 1966, vol. 2, pp. 491-525.

el pueblo-nación y por la humanidad en una época concreta<sup>72</sup>. Tenemos así que, en ambos pensadores, la catarsis aparece –en diferentes esferas del ser social- como un momento privilegiado del pasaje de lo particular a lo universal, de la causalidad a la teleología, de la necesidad a la libertad.

Como se señaló en otro lugar, creo que –a partir de ese concepto de política como catarsis- Gramsci elaboró una auténtica ontología materialista y dialéctica de la praxis política; tenemos así, en su obra, una crítica ontológica de la política que, en sus resultados teóricos, cumple las indicaciones metodológicas de la “crítica de la economía política” marxiana, las mismas que inspiran la *Ontología* de Lukács. El concepto gramsciano de catarsis (y toda su rica elaboración categorial en el nivel de la esfera política y de las modalidades de conocimiento a ella relacionadas, o sea, en el nivel de la forma modelar de la praxis interactiva) tal vez sea la “relación perdida” que parece faltar en la cadena de mediaciones puesta en movimiento en la obra definitiva de Lukács. Si fuese posible promover en ese sentido una integración de las reflexiones de Gramsci y de Lukács, los dos más brillantes “marxistas occidentales”, estaríamos delante de dos posibilidades convergentes: 1) la de suprimir las lagunas de la Ontología lukácsiana, a través de una ampliación del concepto de catarsis que abarque la esfera de la política (de la praxis interactiva) como esfera privilegiada de mediación entre la reproducción material y la reproducción espiritual de la vida humana; 2) la de recuperar el núcleo fecundo de las reflexiones filosóficas de Gramsci, sobretudo de aquellas referentes a las varias figuras de la conciencia ideológica (sentido común, buen sentido, religión, filosofía, etc.), depurándolas de algunos vestigios idealistas, ya apuntados por muchos analistas, e integrándolas al esqueleto general de la ontología lukácsiana, una ontología que, a pesar de sus puntos problemáticos, me parece la reflexión filosófica global más fiel al espíritu de Marx y, al mismo tiempo, a las

---

<sup>72</sup> Sería interesante recordar el concepto gramsciano de catarsis: “Se puede emplear el término “catarsis” para indicar el pasaje del momento meramente económico (o egoístico-pasional) para el momento ético-político, o sea, la elaboración superior de la estructura en superestructura en la conciencia de los hombres. Eso significa también el pasaje de lo “objetivo” a lo “subjetivo” y de la “necesidad” a la “libertad”. La estructura, de fuerza exterior que oprime al hombre, que lo asimila a sí, que lo torna pasivo, se transforma en medio de libertad, en instrumento para crear una nueva forma ético-política, en origen de nuevas iniciativas” (Gramsci, *Quaderni*, cit., p. 1244).

exigencias teóricas de nuestro tiempo. Tal vez resida en esa integración dialéctica de Gramsci y de Lukács – lo que no excluye, ciertamente, el reconocimiento de la importancia de la contribución de muchos otros pensadores- el gran desafío teórico de los marxistas contemporáneos, el punto de partida de aquel “renacimiento del marxismo”, al cual el viejo maestro húngaro dedicó el mayor de sus esfuerzos<sup>73</sup>.

---

<sup>73</sup> Este ensayo es la redacción de la conferencia que pronuncié en el “Seminario Lukács. A propósito de 70 años de *Historia y Conciencia de Clase*”, promovido por el Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas de la Universidad Estadual de Campinas, sobre la coordinación de los profesores Ricardo Antunes y Valquiria L. Rego, entre los días 6 y 8 de octubre de 1993. El texto es inédito.